KYRIOS

VIERTELJAHRESSCHRIFT FÜR KIRCHEN- UND GEISTES-GESCHICHTE OSTEUROPAS

HERAUSGEGEBEN VON
HANS KOCH

1936 / HEFT 4

OST-EUROPA-VERLAG, KÖNIGSBERG (Pr) / BERLIN W. 35

Inhaltsverzeichnis.

Jahrgang 1936 / Heft 4

ALIVISATOS, Hamilkar S.: Die gegenwärtige Stellung der orthodox-östlichen Theologie 317
BRATSIOTIS, P.: Die Grundprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche 331
IL'JIN, Vladimir: Die Freiheit der Kirche. — Zur Metaphysik der kirchlichen Freiheit 343
STUPPERICH, Robert: Feofan Prokopovičs theologische Bestrebungen 350
PETRANU, Coriolan: Die alte kirchliche Kunst der Rumänen 363
STRATONOV, I.: Die Krim und ihre Bedeutung für die Christianisierung der Ostslaven 381
CHRONIK
1. Panorthodoxer Theologenkongreß in Athen 396
Zur neueren Geschichte der Nestorianer 399
SCHRIFTTUM 403

Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift Kyrios kostet im Jahresbezug 18,— RM., das Einzelheft 5,25 RM. und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.

Herausgeber: Professor Dr. Dr. HANS KOCH, Direktor des Instituts zum Studium Osteuropas an der Universität Königsberg (Pr), Theaterplatz 3. — Zuschriften an die Mitarbeiter sind über den Herausgeber zu leiten, an den auch Besprechungsexemplare zu richten sind.

Verlag: Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Str. 6/8. Fernsprecher: Sammelnummer 34422.

H. 4

Die gegenwärtige Stellung der orthodox-östlichen Theologie.

Rede,

gehalten zur Eröffnung des I. Panorthodoxen Theologenkongresses in Athen, am 28. November 1936.

Von

Hamilkar S. ALIVISATOS, Athen.

I.

Eure Majestät, Eure Seligkeit, meine Damen und Herren!

Ich schätze mich glücklich, daß ich heute, nach so vielen harten Bemühungen einen Gedanken verwirklicht sehe, den ich vor vielen Jahren, wenn auch nicht in ganz origineller Weise gefaßt habe.

Die Griechisch-Orthodoxe Kirche, die eine ununterbrochene Fortsetzung der alten Vereinigten Kirche ist, war, trotz der wichtigen Entwicklung, die sie während der ganzen Dauer der Byzantinischen Periode aufweist, seit der Eroberung Konstantinopels, aber auch lange vor dieser, und zwar seit der Zeit der Bilderstürmer und des Schismas, in eine lange Periode des Verfalls getreten, die wohl fast bis in unsere Zeiten hineinreicht.

Die seit der Eroberung Konstantinopels herrschenden Verhältnisse waren für das Fortbestehen der Griechisch-Orthodoxen Kirche ausnehmend ungünstig, und zwar derartig beschaffen, daß jede geistige Bewegung innerhalb derselben unmöglich war. Auch die Russische Kirche, die zahlenmäßig den größten Teil der Orthodoxie bildete, war, obwohl sie kein fremdes Joch gekannt hatte, infolge der damals erst kürzlich geschehenen Bekehrung des russischen Volkes noch nicht ganz ausgereift und kirchlich emanzipiert und blieb für noch lange Zeit von der unter fremdem Joch befindlichen Mutterkirche von Konstantinopel abhängig.

Aber inzwischen begann bei den unterjochten Völkern das nationale Bewußtsein allmählich zu erwachen. Und seit dieser Zeit fängt schon die natürliche Bewegung für die Gründung der neueren unabhängigen orthodoxen, autokephalen, nationalen Kirchen an, welche im Laufe des vorigen Jahrhunderts als unmittelbare Folge der Befreiung jener Völker und der von ihnen gegründeten freien Staaten vollzogen wurde. In diesen Staaten wurden gemäß dem unbedingt richtigen Grundsatz „Freie Kirche im freien

Staate" und gemäß der grundsätzlichen Disposition unserer Kirche zur vollen geistigen und sogar auch nationalen Versorgung derjenigen Völker, die sie religiös bedient, die neuen autokephalen Kirchen gegründet.

Leider hat bei der Anwendung dieser Grundsätze das Auftreten mancher Tendenzen nicht gefehlt, die auf die einseitigen politischen Richtungen, insbesondere des vorigen Jahrhunderts zurückzuführen sind. Und obwohl die Gründung von autokephalen Kirchen durchaus kanonisch und der Entwicklung des kirchlichen Ganzen zuträglich ist, so hat sie doch bei uns, infolge der inzwischen eingetretenen Abweichungen vom Prinzip, dazu beigetragen, daß zwischen den verschiedenen Gebietsteilen der Orthodoxie hohe Mauern entstanden, welche durch die nationalen Unterschiede der verschiedenen Volksstämme und die Unkenntnis der Sprachen der diversen orthodoxen Völker nur noch dicker und unnahbarer wurden; so kam es, daß Völker, die derselben Mutterkirche angehörten, einander aufs feindlichste gestimmt waren, während ihre Kirchen, von einem unbewußten Nationalismus getrieben, einander scheel ansahen und innerhalb ihrer eigenen Grenzen zurückgezogen, fast jeden geistigen Verkehr miteinander einstellten, um in einer geradezu erstickenden Vereinsamung zu verharren. Ich brauche wohl kaum zu betonen, daß ein solcher Zustand den Verfall nur verstärken kann, und in der Tat hat er unsere Kirche als Ganzes fast zum vollkommenen Marasmus geführt.

Selbst die die Kirche besonders bedienende theologische Wissenschaft blieb von jenen Tendenzen nicht ganz verschont, insofern als jede in irgend einem orthodoxen Land auftretende theologische Bewegung wegen der Unkenntnis der Sprache, in anderen orthodoxen Gebieten ignoriert, ja aus nationalistischen Gründen sogar verachtet oder wenigstens als verdächtig angesehen wurde. Ich brauche wohl kaum zu betonen, daß die internationalen Verhältnisse des vorigen Jahrhunderts bis zum Schluß des Weltkrieges (1920) diese Tendenzen begünstigten und daß die chauvinistische Selbstgefälligkeit des nationalen Ehrgeizes sie als durchaus notwendig, ja unerläßlich durchzusetzen wußte.

Doch endlich brach die neue Epoche an. Die Zeiten der Vereinsamung waren zu Ende. Es wurde für immer mit der Überzeugung aufgeräumt, daß der einzelne in gänzlicher Vereinsamung und fern von jeder geistigen Gemeinschaft mit anderen leben könne. Trotz seiner Grausamkeit und seiner unheimlichen Folgen hat der große Krieg die Menschen doch gelehrt, daß die schönste, aber zugleich auch praktischste Wegmethode zum wirklichen Wohlergehen der Völker und Gemeinschaften nur in der gegenseitigen Aufrichtigkeit, Liebe und Zusammenarbeit zu suchen ist. In der Tat war die Arbeit,

welche in einer verhältnismäßig minimalen Zeitdauer zur Herbeiführung einer Annäherung zwischen den Völkern und zur Synchronisierung ihres Lebensrhythmus geleistet wurde, so kolossal, daß man heute ungeachtet des gespannten Zustandes, in welchem sich die Menschheit befindet, unbedingt zugeben muß, daß noch nie in der Weltgeschichte eine ähnliche Neigung zu engerem Verkehr, zu Bekanntschaft und Zusammenarbeit beobachtet worden ist. Es haben der Völkerbund und eine Menge anderer Organisationen von internationalem Charakter bedeutende Resultate erzielt, und dies trotz aller Vorbehalte und kritischer Zweifel, die man ihnen entgegensetzen könnte, und trotz der ausnehmend kritischen Lage, in der sich heute die Welt befindet. Um aber Verallgemeinerungen zu entgehen, will ich mich auf die theologische und kirchliche Welt beschränken, die uns in diesem Augenblick wohl mehr interessiert.

Mit dem Schluß des Weltkrieges beginnt ein intensives Wirken der internationalen kirchlichen und theologischen Kräfte und Organisationen zum Niederreißen der, die verschiedenen Völker und Kirchen voneinander trennenden chinesischen Mauern, die durch die großen schismatischen Begebenheiten und die darauf folgende mühsame und, wenn auch an Umfang bedeutende, so doch pedantische, ja fanatische theologische Streitschriftenarbeit entstanden waren.

Die Ökumenische Bewegung arbeitet eifrig daran, daß die in älteren Zeiten abgerissenen Verbindungsringe wieder zusammengefügt werden zum Zwecke der Vereinigung der überall auf der Welt existierenden christlichen, geistigen Kräfte und der Errichtung einer einheitlichen christlichen Front, um das sittliche Übel zu bekämpfen, das unter irgendeiner seiner modernen Formen geordnet und in sich diszipliniert die bestehende religiöse, sittliche und soziale Ordnung mit wirklichem Unheil bedroht. Wenn wir nun die Zeit vor unserem Jahrhundert auf Grund der beschränkten und hartnäckigen Anschauungen der damaligen theologischen Kreise, die bei der theologischen Diskussion und Formulierung in ihrer einseitigen Auffassung nicht selten das Wesen selbst der christlichen Religion vergaßen, als das Zeitalter der Zwietracht bezeichnen können, so ist die Zeit nach dem Kriege, trotz der vielleicht als zweifelhaft zu bezeichnenden Resultate ihrer Einigungsbestrebungen, schon auf Grund dieser Bewegung und ihrer Beschaffenheit unstreitig als die Epoche der Wiedervereinigung und des allmählichen Erwachens zum einheitlichen christlichen Bewußtsein zu betrachten.

Die sogenannte Ökumenische Bewegung[1] arbeitet heute mit über-

[1] Hauptsächlich in drei große internationale Organisationen zerfallend: 1. Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen; 2. Weltkonferenz für Glaubenslehre und Kirchenverfassung (on Faith and order), sogenannte Lausanner Bewegung; 3. Weltkonferenz für Praktisches Christentum (for Life and Work), sogenannte Stockholmer Bewegung.

menschlicher Kraft, um wenigstens die gegenseitige Verständigung der christlichen Kirchen zu erzielen, da deren Vereinigung in unseren Tagen aus vielen Gründen äußerst schwierig, ja unmöglich sein würde. Wer, wie ich, diese Bewegung von ihrem ersten Entstehen an beobachtet, wird möglicherweise zur Überzeugung gelangen, daß es uns bald vergönnt sein wird, positive Resultate dieser bedeutungsvollen Bemühung zu erleben. Schon der Umstand, daß noch vor wenigen Jahrzehnten ein Zusammentreten von Vertretern der verschiedenen Kirchen für unmöglich gehalten wurde und daß, falls überhaupt geschehen, ein solches Zusammentreten sich bald wegen des allseitig herrschenden, zumeist auf grober Unkenntnis der gegenseitigen Verhältnisse beruhenden Fanatismus auflösen mußte — während man heute die Vertreter der verschiedenen Kirchen (die der päpstlichen Kirche, allerdings nur als Beobachter, nicht ausgenommen) nebeneinander sitzen und in vollem Frieden über die zwischen ihnen bestehenden Differenzen diskutieren, bisweilen sogar zu einer wirklichen Verständigung über manche Punkte kommen sieht —, schon dieser Umstand, sage ich, ist Beweis genug für die nach dieser Richtung bereits gemachten Fortschritte.

Warum jedoch habe ich in dieser feierlichen Einleitungsrede für den panorthodoxen Kongreß die ökumenische Bewegung besonders erwähnt, die in keiner direkten Beziehung zu ihm steht?

Ich sagte eingangs, daß, abgesehen von der Initiative für das heutige Zustandekommen des Kongresses, der Gedanke an sich nicht originell sei.

Zur Mitarbeit an der ökumenischen Bewegung in ihren drei Richtungen wurden sämtliche christlichen Kirchen aufgefordert, und alle, folglich auch die unsere, hatten der Aufforderung mit Begeisterung Folge geleistet, mit Ausnahme lediglich der päpstlichen Kirche, die wenigstens offiziell immer noch an ihrer alten Politik des „non possumus“ festhält. Kurz vor Eingang der Aufforderung hatte unsere Kirche aus eigener Initiative durch das Ökumenische Patriarchat sogar die Gründung eines Kirchenbundes, nach dem Vorbild des Völkerbundes, vorgeschlagen. Dieser Vorschlag wurde allen christlichen Kirchen durch eine Enzyklika bekanntgegeben. Außerdem hatte aber die Griechisch-Orthodoxe Kirche durch ihre Vertreter aus den autokephalen orthodoxen Kirchen mit den anderen Kirchen zusammengearbeitet und mit ihren, vorderhand allerdings schwachen Kräften, bei den gemeinschaftlichen Arbeiten nachgeholfen; mehrfach auch wurde sie in der Person ihrer Vertreter ausgezeichnet,[2] und man kann wohl sagen, daß die Vertreter der Orthodoxen Kirche an keinem der seit dem Jahre 1920 stattgehabten Kongresse je ge-

[2] Der Vertreter des Ökumenischen Patriarchats wurde öfters zum Präsidenten der verschiedenen Versammlungen gewählt.

fehlt haben. Ich will Sie heute nicht mit einer Erörterung über das Maß und die Bedeutung der Beteiligung der Orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung aufhalten, da uns diese Frage, obwohl jene Beteiligung zu einem bedeutenden Faktor werden könnte, heute nicht unmittelbar interessiert. Ich möchte nur auf den Umstand hinweisen, daß bei Gelegenheit dieser internationalen Kongresse orthodoxe Theologen aus den verschiedenen Teilen der Orthodoxen Kirche, welche aus den vorerwähnten Gründen einander bisher unbekannt waren, sich nun an einem und demselben Ort zusammenfanden und kennenlernten. Hierbei geschah es auch, daß mitten in der fremden Umgebung sich jene orthodoxen Theologen unwillkürlich und natürlicherweise bei der Verteidigung der griechisch-orthodoxen Gesichtspunkte zusammentaten, woraus jedesmal, so wie wir dies in Lausanne, besonders aber auch in Stockholm und bei anderen Gelegenheiten erlebten, eine einheitliche Orthodoxe Gruppe entstand, ein Umstand, der wegen der dadurch erreichten würdigen Repräsentation der allgemein für tot geglaubten Orthodoxie in der christlichen Familie hohes Aufsehen erregte.

Dies ist der bedeutungsvolle Umstand, der uns auf den Gedanken brachte, den wir heute in so feierlicher Weise verwirklicht sehen. Die Tatsache nämlich, daß mehrere orthodoxe Theologen an einem und demselben Ort zusammentreten konnten, hatte uns den Gedanken an die Möglichkeit, ja Notwendigkeit eines Zusammenschlusses aller orthodoxen Kräfte vor Augen geführt. Wenn wir, Orthodoxen — dachten wir —, an der ökumenischen Bewegung als Einzelne auf fremdem Boden und durch fremde Initiative teilnehmen — warum sollte es uns nicht möglich sein, einen rein Orthodoxen Kongreß zu organisieren, um einen unmittelbareren Kontakt der theologischen Kräfte zum Zwecke einheitlicher Arbeit herbeizuführen, wodurch dann die Orthodoxie als eine wirkliche und geschlossene christliche Kraft aufscheinen würde, die sie doch in der Tat ist, und von welcher so viel von uns selber und von den Außenstehenden erwartet wird? Dieser Gedanke wurde dann auch während einer Beratung in Kopenhagen im Jahre 1922 den anwesenden Kollegen mitgeteilt, und der gute Same gedieh, denn der Gedanke der gegenseitigen Verständigung und der Zusammenarbeit war in allen Kreisen der orthodoxen Theologen zur Reife gelangt: Alle, ohne Ausnahme empfanden die Notwendigkeit eines solchen Zusammenschlusses und blieben einig im Prinzip; das einzige, worüber sie noch überlegten war, wie, wo und wann dieser Gedanke zur Wirklichkeit werden sollte.

Die Frage „wo“ wurde sofort gelöst, da bei jener ersten Versammlung sowohl als auch in Cambridge 1933 und in Chamby (Schweiz) 1935, wiederholt alle Anwesenden sofort und ausdrück-

lich erklärten, daß Athen, als Sitz der ältesten theologischen Schule, auch der Sitz des I. Kongresses der Orthodoxen Theologie sein sollte. Das „Wie" freilich und das „Wann" sollten erst nach zehn Jahren bestimmt werden, nur will ich Ihre Aufmerksamkeit nicht länger für diesen Punkt in Anspruch nehmen. Entscheidend ist, daß die seit langem in unseren Gedanken und Wünschen vorausbestimmte Tagung nun durch unser heutiges Zusammentreten und durch den heute in Athen beginnenden Kongreß der Orthodoxen Theologie zur Tatsache geworden ist:

Die Gelegenheit aber zur Äußerung und Diskussion des Kongreßgedankens wurde uns durch die ökumenische Bewegung gegeben, und recht ist es, dies anzuerkennen sowie, allerdings nur in dieser Hinsicht, auf die Verwandtschaft unseres Kongresses mit der sonst so viel für das Wohl insbesondere der christlichen Menschheit versprechenden ökumenischen Bewegung hinzuweisen.

II.

Worin liegen nun Bedeutung und Zweck sowohl der heutigen Versammlung als auch der im vorigen Januar in Bukarest durchgeführten Kongreßorganisation, welche, so Gott will, für lange noch bestehen soll? Um uns über die Bedeutung der Sache genau klar zu werden, müssen wir uns die Lage der Orthodoxie an und für sich und in bezug auf die übrige christliche Welt vergegenwärtigen.

Die Griechisch-Orthodoxe Kirche bildet in ihrem inneren Wesen und Bestand einen überaus wichtigen Ausdruck der christlichen Weltanschauung.

Eine stetige Fortsetzung der alten und ungeteilten Kirche, wie ich anderswo gezeigt habe, weist die Griechisch-Orthodoxe Kirche auch eine wunderbare Verbindung der fundamentalen Grundsätze der christlichen Religion mit dem altgriechischen Denken auf, das ihr während langer Jahrhunderte alles in den Dienst stellte, was es an Hohem und Bedeutungsvollem besaß. Die großen Kirchenväter und Lehrer und die vortrefflichen Dichter der Kirche, die alle echte Söhne des griechischen Denkens waren, hatten die Kraft ihres griechischen Geistes in so reichem Maße entfaltet, daß man zur Glanzzeit der kirchlichen Geschichte, des sogenannten goldenen Jahrhunderts der Kirche, von einem bedeutenden Wiederaufleuchten des griechischen Geistes in seinem christlichen Ausdruck sprechen konnte. Die Tiefe und der Reichtum der griechischen Theologie und Dichtung, die für alle spätere Entwicklung der Kirche und Theologie, ähnlich wie die klassische Philosophie des griechischen Altertums für die spätere Philosophie, Basis und Ausgangspunkt waren, und welche wie seit jeher so auch heute die unbeschränkte Bewunde-

rung der zivilisierten Welt erregen, machen auch die Größe unserer Kirche aus, die gerade wegen des Reichtums und des tiefen Inhalts ihrer Theologie und ihres Kultus in Zeiten des Verfalls immer noch soviel Kraft und Lebendigkeit übrigbehalten konnte, um sich in schweren Zeiten ihre Kinder religiös und geistig zu erhalten.

Aber der entschieden griechische Charakter der Orthodoxie, ohne den sie nicht das sein kann, was sie in Wirklichkeit ist, hat aus ihr keine ausschließliche Kraft gemacht, sondern, eben wegen jenes besonderen Zuges des griechischen Denkens und der Freiheit, die demselben innewohnt, die Orthodoxie zu einer äußerst anpassungsfähigen Glaubenskraft ausgestaltet: Zum Beweis diene das Wunder der slavischen und der anderen orthodoxen Völker. Nachdem die griechische Orthodoxie denselben das Licht der christlichen Religion und nicht selten auch dasjenige der Zivilisation gegeben hatte, wurde sie gleich zu ihrer eigenen Kraft und zu einem wichtigsten Bestandteil ihres nationalen Lebens und Bewußtseins, und zwar mit einer derartigen Gleichartigkeit, daß man behaupten kann, die Orthodoxie sei für die Slaven, Rumänen, Syrer und die anderen genau dasselbe, was sie für die Griechen ist. So wurde die Orthodoxie nicht nur zu einer großen geistigen Kraft sowohl an sich selbst wie auch für jedes einzelne der Völker, deren Glauben sie ist, sondern auch zu einem großen Verbindungsfaktor zwischen den Völkern, die ihrer Familie angehören und die dieselbe gemeinsame religiöse Atmosphäre atmen.

Aber wenn die Orthodoxie an und für sich und in ihren inneren Beziehungen eine solche Kraft darstellt, so ist ihre Kraft nach außen nicht kleiner. Während der Zeit vor dem Kriege und bis zum großen Schisma des 9. Jahrhunderts zurück, die, wie bereits gesagt, als die Zeit der Mißhelligkeit und der Scholastik bezeichnet werden kann, wurde unsere Kirche sehr oft, doch aus Unwissenheit und Ungerechtigkeit sowohl von päpstlichen wie auch von protestantischen Theologen verachtet und als eine tote, in sich petrifizierte Kirche betrachtet, die unfähig sei, ein neues geistiges Leben hervorzubringen und völlig ihrer, als tot betrachteten Tradition und ihrem rituellen Kultus ergeben sei, die beide in so hohem Grade von jenen und leider auch von vielen unserer eigenen Theologen mißdeutet und mißverstanden waren. Seitdem aber in Nachkriegszeiten die Notwendigkeit der Konzentrierung und Mitwirkung sämtlicher christlicher geistiger Kräfte, zur Bildung einer einheitlichen Front, erkannt und als unbedingt empfunden wurde, wandte sich die Aufmerksamkeit der übrigen christlichen Welt ungeteilt der Orthodoxie zu, welche, obwohl sie wegen des immer noch bestehenden, auf die Nähe der durchgemachten Drangsalszeiten zurückzuführenden geistigen Verfalls, möglicherweise heute nicht soviel geistige Kräfte,

wie die übrigen christlichen Kirchen aufweist, dennoch, auf Grund ihrer Stellung in der Geschichte des Christentums und ihrer weiteren Entwicklungsmöglichkeiten, keine verachtungswürdige und zu vernachlässigende Kraft bildet. Und wenn man noch berücksichtigt, daß die päpstliche Kirche wegen der „non possumus“ Politik keinen Anteil an der neuen, gewöhnlich mit dem griechischen Wort „ökumenisch“ bezeichneten Bewegung nimmt, so wird man verstehen, warum ein Zusammenarbeiten unserer Kirche mit der übrigen christlichen Welt als kostbar betrachtet wird und es auch wirklich ist: und zwar aus vielen wichtigen Gründen, besonders aber auf Grund des Reichtums und der Bedeutung der Heiligen Tradition, die sie besitzt und hat. Die übrigen Kirchen, welche sehr früh die Tradition abgelegt haben, erkennen nun, wenn auch spät, ihren großen Wert und Kraft, und der seitens der päpstlichen Welt wegen dieses wesentlichen Mangels gemachte richtige Vorwurf findet nun eine wichtige Genugtuung und einen Ausweg in der Zusammenarbeit mit der an Tradition überaus reichen Orthodoxen Kirche, welche so der einheitlichen Front mit den übrigen Kirchen eine große Bedeutung verleiht. Ich weiß nicht, ob die orthodoxe Theologie selbst die Wichtigkeit dieses Umstandes bereits voll erkannt hat.

Aber diese Bedeutung der Orthodoxie in ihren inneren und äußeren Beziehungen und das volle Bewußtsein ihrer Stellung als einer Vertreterin der Kirche Christi und als eines in allen seinen Lebensäußerungen und -richtungen lebendigen Organismus bedingen eine volle Erkenntnis ihrer Verpflichtungen gegen sich und die anderen, sowie die Schöpfung eines einheitlichen Bewußtseins der Kraft, welche die Orthodoxie nach innen und nach außen hin darstellt. Und dieses ist wohl die Bedeutung und der Sinn der heutigen Versammlung.

Unsere Kirche kann nicht, wie bisher, in dieser ihrer höchsten Mission und in ihren Verpflichtungen vom bloßen Instinkt und der naiven Tradition geleitet werden, sondern sie hat, nach positiven Richtlinien und auf Grund einer eingehenden Prüfung selbst, ihres Wesens und ihrer Natur, ihrer Tendenzen, Ziele und Verpflichtungen sowie ihrer näheren und ferneren Umgebung zu handeln. Die Erkenntnis aller dieser Existenzpunkte lag bei der Orthodoxen Kirche stets und liegt immer noch in der theologischen Wissenschaft. Das Studium und die Ausarbeitung der verschiedenen großen geistigen Probleme, welche die Kirche natürlicherweise mit Rücksicht auf ihre Stellung beschäftigen müssen, werden in dem sozusagen theologischen Laboratorium vorausgeleistet; so fügt die Theologie in einer positiven, vielfach auch negativen Arbeit — warum nicht, weht doch der Geist wohin es ihm gefällt — die schwierigen Bedingungen und die Folgen systematisch prüfend, die

Dinge ein, findet und bereitet die Lösungen vor, und überreicht der Kirche das fertige Material, die ihrerseits, vom heiligen Geiste geleitet, nur dasjenige nimmt, adoptiert und bestimmt, was richtig und gebührend und dem menschlichen Heil unfehlbarerweise zuträglich ist. Dieses ist die erste und hauptsächlichste Aufgabe der theologischen Wissenschaft, daß sie die prinzipielle geistige Stütze der Kirche ausmacht, welche wiederum, indem sie von dieser Dienerin geleitet wird, selbst zu einer höheren Geistigkeit leitet und alles im Geiste Christi bestimmt.

Diese Stellung und Bedeutung der griechisch-orthodoxen Theologie wird z. B. in der Frage des ökumenischen Konzils klar illustriert, denn, so wie die Geschichte der Konzilien zeigt, hat alles, was die Theologie durch ihre positive und vielfach auch negative Arbeit jeweils vorbereitet und durch ihre geistige Ausarbeitung zur Reife gebracht hat, später die Kirche, vom Heiligen Geiste geleitet, endgültig bestimmt und beschlossen, und zwar mit solch unfehlbarer Weisheit, daß die von ihr jeweils in unfehlbarer Weise bestimmten Satzungen unverrückbar und unveränderlich sind und bleiben. Und heute noch, falls die Notwendigkeit der Berufung eines ökumenischen Konzils anerkannt würde — denn diese Notwendigkeit ist nicht allgemein anerkannt —, wäre es der Kirche doch nicht möglich, derselben ohne die belangvolle Vorbereitungsarbeit der theologischen Wissenschaft näherzutreten, die ihrerseits sämtliche, die Kirche beschäftigenden Fragen, und zwar von den wichtigeren und schwierigeren bis zu den unerheblicheren und leichteren — einige davon stehen auch auf dem Programm unseres Kongresses — einem langen und eingehenden Studium unterziehen müßte. Nach guter Prüfung und Vorbereitung dieser Fragen würden sie als fertiges Material der Kirche übergeben, welcher dann das endgültige Urteil und die Entscheidung darüber zustehen wird, und zwar durch ihren Klerus, der nun nach jener Vorbereitung zur Berufung des ökumenischen Konzils schreiten könnte, da er selbst sich, wegen der Menge seiner beruflichen Aufgaben, besonders unter den heutigen Verhältnissen, mit den Vorbereitungsarbeiten umsonst abmühen würde.

Es sei bemerkt, daß für die Kirche, aber auch für die theologische Wissenschaft die Sache noch schwieriger, daher auch notwendiger ist für die Periode von den Bildersturmzeiten bis auf unsere Tage. Es ist bekannt, daß seit der Zeit der Bilderstürmer in den bestehenden Verhältnissen eine Periode des Verfalls herrscht. Die Art selbst, wie jener Streit durchgeführt wurde, ist ein klares Zeichen des Verfalls; durch das, mittlerweile zwischen der Östlichen und Westlichen Kirche eingetretene Schisma, welches jahrhundertelang das mit den unerheblichen Differenzen der beiden Kirchen in aufreibender Weise beschäftigte theologische Denken in Anspruch

nahm, ist er nur noch mehr verschärft worden. Die darauf erfolgte Erweiterung des türkischen Joches, unter welchem während langer Jahrhunderte der größte und in jener Zeit der beste und führende Teil der Orthodoxie verblieb, trug dazu bei, daß der Verfall vervollständigt wurde. Erst ein Jahrhundert nach der Befreiung konnte die Rede von einer Wiedergeburt der theologischen Wissenschaft sein, deren kleinstes Zeichen auch die seit langem erstrebte, am heutigen Tage zur Wirklichkeit werdende Versammlung ist.

Allerdings waren während dieser ganzen langen Periode in den verschiedenen Gebietsteilen der Orthodoxen Kirche und insbesondere während der Zeit bis zum 19. Jahrhundert in den griechischen und den russischen Ländern einige treffliche und bedeutende Theologen aufgetreten, die ein vereinzeltes Aufblühen des theologischen Geistes bewirkten und trotz ihrer verhältnismäßigen Schwäche, im Hinblick auf die finsteren Horizonte der Orthodoxie, auf hinreichende Entfernung leuchteten: Im großen ganzen war jedoch der Verfall vollständig, und es bedurfte einer harten Arbeit, um zu dem Punkt zu gelangen, an dem wir uns heute befinden.

Das Wichtige ist, daß diese wenigen Theologen, die sich während der Sklavereiperiode und kurz vor dieser ausgezeichnet hatten, sowie diejenigen, die sich bis auf unsere Tage mit der theologischen Wissenschaft befaßt haben, wegen der im Orient herrschenden Finsternis ihre Weisheit vom Westen hernahmen, wohin seit der Eroberung Konstantinopels und dem Aufkommen der Renaissance endgültig die neuere Zivilisation, die Kunst und die Wissenschaft eingewandert waren. So hatten unsere Theologen ihre theologische Bildung sozusagen aus zweiter Hand; es war die westliche Theologie, sei es die päpstliche (meistens früher), sei es die protestantische (später), welche die wenigen griechischen und russischen Theologen der Zeit vor dem 19. Jahrhundert und die akademischen, wenn ich sie so nennen darf, Theologen der Zeit seit dem 19. Jahrhundert (zu welcher Zeit der theologischen Wissenschaft auch bei uns nach den unbedingt richtigen und zivilisierten kirchlichen westlichen Vorbildern jene Stellung gegeben war, welche sie in den Universitäten der orthodoxen Länder innehat), an der Hand führte.

Aus diesem Umstande könnte man wohl den Einfluß erklären, den die päpstliche und die protestantische Theologie unbestritten auf die neuere orthodoxe Theologie hatten. Jeder unserer orthodoxen Theologen, der sich unbefangen, mit rationellem Denken und infolge seines Eindringens in den Geist der Orthodoxie allmählich in dieser emanzipiert, wird notwendigerweise im weiteren Verlauf seiner Studien den Einfluß jener Theologien in jedem Augenblick wahrnehmen und sehen, wie groß derselbe, besonders in manchen

Fällen und manchen Einzelheiten der theologischen und kirchlichen Entwicklung gewesen ist.

Ich will nur ein Beispiel anführen: Seit der Zeit, als in dem Streite zwischen der päpstlichen und protestantischen Kirche die sogenannten Bekenntnisse (Confessiones) zur Mode geworden waren, hatte auch die Orthodoxe Kirche mit ihren damaligen schwachen theologischen Kräften, obwohl sie die alten und ewig unveränderlichen, unfehlbaren Glaubensbekenntnisse der Heiligen ökumenischen Konzile besaß — allerdings wie geschichtlich festgestellt wurde, eher von äußeren Einflüssen bewogen —, es für nötig gehalten, neuere Bekenntnisse des orthodoxen Glaubens zusammenzustellen und vorzuweisen; sie sind unter den Namen des Kritopulos, des Mogila, des Dositheos, des Lukaris usw. bekannt. Ich bin sicher, daß heute kein orthodoxer Theologe mit wirklich unbeeinträchtigtem orthodoxen Gewissen je zugeben könnte, daß jene Bekenntnisse, so wie sie verfaßt sind, die echte orthodoxe Anschauung und Lehre wiedergeben, denn es ist offenbar, daß sie alle, das eine mehr, das andere weniger, ungeachtet der in ihnen enthaltenen durchaus orthodoxen Lehren, deutliche Spuren ihrer päpstlichen oder protestantischen Herkunft aufweisen und an manchen Stellen schier päpstliche oder protestantische Lehren enthalten.

Trotz alledem wurden, um das Beispiel fortzusetzen, jene Bekenntnisse noch bis vor kurzem — nämlich bis zu unserer Generation — von unseren im übrigen weisen Lehrern als den echten Geist der Orthodoxie vertretend hingestellt; dies nur für den Zusammenhang der uns vorausgegangenen theologischen Generation mit der Zeitperiode, von der ich eben sprach. Die akademische Stellung der Theologie und die auch bei uns fortschreitende wissenschaftliche Entwicklung der wissenschaftlichen Genauigkeit in der theologischen Forschung hatten aber natürlicherweise unter anderem auch das wichtige Resultat gezeitigt, daß man einerseits die Notwendigkeit eines reinen orthodoxen Bewußtseins erkannte, andererseits aber auch die Überzeugung gewann, daß die orthodoxe Theologie trotz ihrer Beziehungen und ihres Verkehrs mit der Theologie der anderen Kirchen, wegen ihres eigenen Reichtums, besonders des patristischen, vollkommen selbstgenügsam ist, ja daß sie sich auf ihrer eigenen Basis und ihren ursprünglichen Richtungslinien ohne jegliche fremde Leitung und Einfluß weiter entwickeln kann. Auf den ersten Blick scheint eine solche späte Erkenntnis sonderbar zu sein, da wir uns daran gewöhnt haben, die älteren auch für die konservativeren zu halten; doch weisen wissenschaftlicher Fortschritt und Forschung viel Sonderbares und Erstaunliches auf, und im vorliegenden Falle zeigen sie uns, daß die älteren zwar konservativer waren, aber dies nur im Beibehalten von Theorien und Kenntnissen,

die sie, wie bereits gesagt, wegen der damals herrschenden Finsternis aus zweiter Hand entlehnt hatten: Theorien, die nicht in höherem Grade orthodox, sondern wegen ihres Abstandes von der weiter entfernten älteren orthodoxen Theologie, die hier im Orient vergessen war und dort im Westen unter der Einwirkung der späteren Entwicklung des westlichen Geistes, sei es in seinem protestantischen oder in seinem päpstlichen Ausdruck, verändert wurde — ebenfalls Abweichungen darstellten.

Hatten nicht auch, um noch ein Bild zu gebrauchen, unsere älteren und unmittelbaren Vorfahren in ihrer Einfachheit und Naivität jene erhabenen archäologischen und vorväterlichen Gegenstände als nutzlos verachtet und abgelehnt, — während wir jüngeren dieselben, nachdem wir sie gereinigt und zu ihrem alten Glanz und Reinheit wiederhergestellt haben, mit Recht für bedeutend, schön und kostbar halten, auf ihren Besitz stolz sind, sie bewundern und mehr als die neueren und modernisierenden lieben? Dieses ist die Stellung unserer älteren und zeitgenössischen Theologie, und dies das Werk der neueren.

Die glückliche Entwicklung des emanzipierten und freien, den fremden Einfluß ablehnenden orthodoxen Bewußtseins legt diesem jedoch die unbedingte Verpflichtung einer stetigen harten und eingehenden Arbeit sowie einer streng wissenschaftlichen Betätigung zur Säuberung unserer Theologie von den neuen Elementen, welche in älterer Zeit, ihr unbewußt, in sie eingedrungen sind, auf. Es ist notwendig, daß wir unserer Orthodoxie ihre Reinheit zurückgeben und erst, wenn wir sie voll wiederhergestellt haben, dann, aber nur dann werden wir sehen, daß sie sich selbstgenügend ist; daß sie, ohne irgendwelche Hilfe von außen und ihrer eigenen Richtungslinie überlassen, sehr wohl im Stande ist, ihre Entwicklung, die nur von äußeren widerwärtigen Verhältnissen aufgehalten worden war, allein weiter fortzusetzen und zu beweisen, daß die Orthodoxe Kirche, welcher sie dient, nicht tot und in sich verknöchert ist, wie es ihr früher mehrfach von außerhalb vorgeworfen, sondern eine lebende und lebendige Kraft bildet, die den echten Geist Christi ausdrückt und diesen in stetiger Fortsetzung der alten und ungeteilten Kirche vertritt.

All dies ist freilich eine harte und schwere Aufgabe, und wir sind uns bewußt, daß wir schwach und wenig an Zahl sind; doch ist unser Vertrauen zu Gott bei dem gegenwärtigen geschichtlichen ersten Zusammenkommen der bestehenden theologischen Kräfte fest, und wir versprechen, daß wir, nachdem wir den fundamentalen und hauptsächlichen Gegenstand unserer Aufgabe erkannt haben und uns über die Stellung unserer Theologie sowohl, als auch über unsere Verpflichtungen ihr gegenüber vollkommen bewußt sind, ernst

und hart nach dieser Richtung arbeiten werden; nicht etwa, um selbst das schwere Werk zu Ende zu bringen, das uns ganze Jahrhunderte und ernste geschichtliche Begebenheiten anvertraut haben, sondern, um, wie Pioniere einen Weg zu bahnen, in dem wir mit der Vorarbeit beginnen; kommende theologische Generationen, denen es beschieden sein wird, unsere Orthodoxe Kirche in ihre alte Größe und Glanz wiedereinzusetzen, werden auch diese, unsere Arbeit fortsetzen und beenden.

Schon das wissenschaftliche Programm des Kongresses zeigt es positiv; wir alle wissen, daß die darin aufgeführten Themen zahlreich, wichtig und groß sind und daß sie nicht in den wenigen Sitzungen des Kongresses eine volle Lösung finden können. Aber, indem wir sie auf dem Programm aufführten, wollten wir nur zeigen, welches die hauptsächlichen Fragen sind, die das heutige theologische Denken beschäftigen. Ihre Prüfung und Lösung wird notwendigerweise während der kommenden Kongresse erfolgen müssen.

Dies ist das bedeutende Werk, welches die neuere orthodoxe Theologie und die am heutigen Tage, unter glücklichen Vorzeichen eingeweihte Versammlung der gesamten theologischen Kräfte vor sich hat. Durch solche wahrlich mühsame, doch schöne Arbeit, voll edler Bestrebungen, durch deren vollständige Rückkehr zu ihren kirchenväterlichen Überlieferungen, aber auch von oben hinreichend gestärkt, schreitet die neuere orthodoxe Theologie zur Schöpfung eines wirklich echten und rein orthodoxen Bewußtseins. Dies allein ist das einzige Kriterium und die einzige Richtungskraft, die, wie einst in älteren Zeiten, unsere Kirche zu einer neuen und ruhmvollen Zeit geistiger und sittlicher Blüte führen kann und durch welche allein ein bestimmender sittlicher Einfluß der Kirche auf die Gestaltung des sozialen Lebens in allen seinen Einzelheiten und gemäß den sittlichen Prinzipien des Evangelismus, die sie vertritt, erreicht werden kann.

Durch all das sucht die, seit dem heutigen Tag vereinigte und einhellig arbeitende theologische Wissenschaft nichts anderes zu erreichen, als im vollen Bewußtsein ihrer Verpflichtungen der Kirche zu dienen und diese abermals zu einer geistigen und sozialen Kraft zu machen, die ihres Namens, ihrer Mission und ihrer Geschichte würdig sein wird.

Andererseits ist es aber unbedingt notwendig, daß auch die Kirche, und zwar hauptsächlich durch gründliche theologische Arbeit zu einem geistigen und sozialen Faktor erster Größe für die heutige Gesellschaft werde; mehr denn zu irgendeiner anderen Zeit hat diese Gesellschaft eine gute Führung nötig, um so bald wie möglich aus der verunreinigten Atmosphäre heraustreten zu können, in der sie sich befindet, und die das lange schon, wegen der theologischen Pe-

danterie sämtlicher Kirchen in ungestörter Arbeit tätige, sittliche Übel geschaffen hat.

Entsprechend organisiert und hinreichend geistig ausgerüstet, bildet die Kirche die einzige Kraft, die sich den umstürzlerischen Zerstörungskräften der bestehenden sittlichen Ordnung, die heute am Werke sind, erfolgreich entgegensetzen wird.

Dieses ist, Eure Majestät, Eure Hochwürden, meine Damen und Herren, unser Ehrgeiz und der Zweck unserer Arbeit, dies die Richtlinie unserer gemeinschaftlichen, von nun an beginnenden wissenschaftlichen Arbeit. Es ist unbestreitbar, daß wir in diesem schweren Werk eine ernste Unterstützung nötig haben, eine moralische und geistige Unterstützung, um das übernommene Werk zu Ende bringen zu können.

Dies vor Augen führend, bitte ich, daß der wahre Dreieinige Gott seinen Segen auf unser Werk senden möge. Im Namen des ganzen am heutigen Tage hier zusammengetretenen zeitgenössischen theologischen Denkens b i t t e i ch: Seine Majestät den König, daß Er die Eröffnung des Kongresses anzukünden geruhe; Seine Hochwürden den Erzbischof sowie die Vertreter der autokephalen Orthodoxen Kirchen, daß sie den Beginn dieser, in der Tat edlen Zusammenarbeit, welche zum Wohlergehen der Kirche demütig dargebracht wird, segnen mögen, und endlich das fromme Volk, daß es sein ungeteiltes und lebhaftes Interesse und seine Anteilnahme dem für unsere Orthodoxie so wichtigen Werke entgegenbringe.

Die Grundprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche.[1]

Ein Versuch

von

P. BRATSIOTIS, Athen.

I.

Das Problem der Grundprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche, von dessen Wichtigkeit nicht nur in der modernen orthodoxen, sondern auch in der gesamten gegenwärtigen Theologie seine Stellung an der Spitze unserer Tagesordnung Zeugnis ablegt, ist ein Produkt der Heterodoxen Theologie. Es ist zuerst nicht von orthodoxen, sondern von römisch-katholischen und protestantischen Theologen gestellt worden, sei es in ihren Handbüchern der Symbolik, sei es in besonderen Schriften über die orthodoxe Kirche. Leider hat die mangelhafte Kenntnis der Geschichte und Lage unserer Kirche, in Verbindung mit einer gewissen Antipathie gegen sie, einer Antipathie, die von der ganzen westlichen Christenheit der Neuzeit aus dem westlichen Mittelalter geerbt worden ist, den Anlaß zu einem groben Mißverständnis der Prinzipien und des Wesens der Orthodoxie sowie zu ungünstigen Urteilen über die orthodoxe Kirche seitens der Mehrzahl der heterodoxen Theologen, die sich damit beschäftigt haben, geführt. So fügte es sich, daß auf Grund des gröbsten Mißverständnisses das ungünstigste Urteil über unsere Kirche von dem Führer der modernen liberalen protestantischen Theologie, *Ad. v. Harnack*, gefällt worden ist, trotz des genialen Charakters, den auch seine Arbeit über dieses Thema trägt. Nicht nur er selbst, sondern auch andere Gelehrte haben auf diese Weise der orthodoxen Kirche vorgeworfen, daß sie nur eine „quietistische Kultusgemeinschaft“ und eine „erstarrte Mumie“ sei, daß sie sich nur für das Heil der Seele ihrer Gläubigen interessiert, daß sie kein Interesse für Wissenschaft und Kultur habe, daß ihr „die Energie des Willens, irgend welche Kraft auf Welt und Kultur auszuüben“ fehle, oder daß sie die Welt ihrem Schicksale überlasse *(Steffes)* usw. Und es ist ebenso merkwürdig wie beklagenswert, daß es gerade liberale Theologen waren, die es, wie eben Ad. v. Har-

[1] Als Referat gekürzt vorgelesen in der ersten Sitzung des I. Panorthodoxen Theologentages zu Athen am 29. November 1936.

nack, mit wenig Kenntnis unserer Kirche, ohne genügende Unbefangenheit, ja mit einem gewissen Dogmatismus, unternommen haben, über die Orthodoxie zu handeln und zu urteilen.

Gewiß hatte man auch wohlwollendere und gerechtere, wenn auch sehr vereinzelte Stimmen über die orthodoxe Kirche gehört, Stimmen, die von einem tieferen Studium ihrer Geschichte und ihres Wesens inspiriert waren. Aber solche Rufe hatte man im Westen wenig beachtet — bis zur Zeit, da durch das Martyrium der Schwesterkirche in Rußland und die Wirksamkeit der russischen Diaspora in Westeuropa, sowie durch die ökumenische Bewegung, eine Klärung und Vertiefung der Kenntnisse erreicht wurde, die ihrerseits eine Veränderung der Gefühle und der Urteile über die orthodoxe Kirche in den Reihen nicht nur der protestantischen, sondern auch der römisch-katholischen Theologen angeregt hat (*F. Heiler, E. Seeberg, Gavin, F. Lieb, I. Tyciak, Kirchhoff, H. Mulert, H. Koch* u. a.). Wie zu erwarten war, hat eine solche Lage der Dinge umgekehrt auch eine Reaktion seitens der orthodoxen Theologie hervorgerufen und ihr den Anlaß zu eigener Selbsterkenntnis gegeben. Ist sie doch besser als jede andere, fremde Wissenschaft geeignet, das Wesen der Orthodoxie zu begreifen und Rechenschaft darüber zu geben. Leider stand aber auch ihre Forschung bis vor einigen Jahren noch im Anfang,[2] in dem man sich hauptsächlich mit der Widerlegung vereinzelter Vorwürfe gegen die orthodoxe Kirche beschäftigte, während meines Wissens z. B. eine ernste Antwort an Ad. v. Harnack nie erfolgte. In den letzten Jahren hat jedoch auch die bodenständige Erforschung des Wesens der Orthodoxie wichtige Fortschritte gemacht, besonders durch die Arbeiten von *Chr. Andrutsos, S. N. Bulgakov, St. Zankov* u. a. Es ist sehr erfreulich, daß diesem Problem im Programm der I. Konferenz orthodoxer Theologen die erste Stellung eingeräumt wurde: Zu ihm will auch ich im folgenden Stellung zu nehmen versuchen, obwohl ich kein zünftiger Systematiker bin; gerade deshalb ist es fast überflüssig zu bemerken, daß meine nachstehenden Äußerungen auch nicht entfernt den Anspruch erheben, den Standpunkt der modernen griechischen Theologie offiziell zu vertreten.

II.

Zuerst gilt es festzustellen, ob es überhaupt ein fundamentales Prinzip, ein Hauptkennzeichen oder eine Zentralidee der Ostkirche gibt, auf Grund deren man das Wesen der Orthodoxie begreifen könnte.

An Versuchen, der neueren Zeit gemäß, eine Synthese zu finden, hat es weder in der orthodoxen, noch in der heterodoxen Theologie gefehlt, während allerdings andere auf ein solches Unternehmen als

[2] *St. Zankow,* Das orthod. Christentum des Ostens (1928), S. 28.

hoffnungslos verzichtet haben.[3] Als eine solche Zentralidee könnte man vielleicht den bei der orthodoxen Welt üblichen Gedanken nennen, daß die Orthodoxie die Mitte zwischen römischem Katholizismus und Protestantismus bilde. Aber wenn dieser Gedanke im allgemeinen auch richtig ist, so ist er doch nur ein formales Kennzeichen der orthodoxen Kirche und dabei würde die Frage offen bleiben, was denn die Orthodoxie wäre, wenn man vom Katholizismus und Protestantismus absehe —, oder was denn von der Orthodoxie übrig bliebe, wenn die Gegensätze zwischen römischem Katholizismus und Protestantismus nicht beständen, wie dies richtig *N. N. Glubokovskij*[4] und *St. Zankov*[5] bemerken. Dasselbe würde auch von der Behauptung gelten, daß das Hauptmerkmal der Orthodoxie in dem Prinzip des Gleichgewichts liege, welches sie zwischen dem menschlichen Element, das im römischen Katholizismus das Übergewicht hat, und dem göttlichen Element einhält, das im Protestantismus überwiegt. Anderen, wie z. B. unserem *Chr. Andrutsos*,[6] gilt als solches Zentralprinzip die in der orthodoxen Kirche vorherrschende Leitidee „Freiheit verbunden mit Autorität" (*ἐλευθερία μετ' αὐθεντίας*). Dieser Wahlspruch drückt zwar den Geist unserer Kirche aus, bildet jedoch ebenfalls nur ein Formalprinzip, nicht aber eine Zentralidee, von welcher aus man Prinzipien, Kennzeichen und der gesamten Ostkirche Wesen überhaupt verstehen könnte. Noch viel formaler ist endlich das letzte, sogenannte Hauptprinzip, die Orthodoxie sei eine „allumfassende Fülle" *(N. N. Glubokovskij, P. Florenskij, V. Zenkovskij* u. a.*)*.

Als geeignete Zentralidee dürfte man vielmehr den Gedanken ansehen, daß die orthodoxe Kirche auf den Prinzipien und der Frömmigkeit der alten ungeteilten katholischen Kirche beharrt. Diese Zentralidee der Orthodoxie bildet auch ihr Hauptkennzeichen und ist gleichzeitig Richtschnur und Kriterium ihrer Wahrheit, insofern sie nämlich die alte katholische Kirche selbst ist. Deswegen wird parallel mit meinem Versuch zur Feststellung der Hauptprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche auch der andere Versuch zusammengehen, die Übereinstimmung derselben mit den Hauptprinzipien und Hauptmerkmalen der ungeteilten alten Kirche zu zeigen, damit wir sehen können, inwiefern der Anspruch unserer Kirche berechtigt ist, daß sie die direkte und rechtmäßige Fortsetzung jener alten Kirche bilde, und inwiefern ihr Inhalt auch ihrem Titel als orthodoxe Kirche entspreche.

---

[3] *St. Zankow*, Orthod. Christentum, 29.
[4] L'Orthodoxie in d. Ztschr. Logos, Bukarest 1930.
[5] Orthod. Christentum, 30.
[6] Symbolik, 1930, 409.

III.

Das allererste und hauptsächlichste Grundprinzip und das wesentlichste Kennzeichen der orthodoxen Kirche ist ihr Verharren bei der aus der alten katholischen Kirche geerbten Heiligen Tradition. Unsere Kirche ist wirklich eine Traditionskirche und dies bildet ihren hochwürdigsten Ehrentitel, obwohl andererseits gerade diese Tatsache vielen Heterodoxen den Hauptanlaß bietet, sie als eine erstarrte Mumie zu bezeichnen. Daß protestantische Theologen eine solche Meinung über eine Traditionskirche haben, läßt sich leicht erklären. Weniger verständlich, aber nicht unerklärlich ist es, daß das Verharren unserer Kirche bei der alten Tradition als eine Erstarrung von Vertretern jener großen Kirche betrachtet wird, die, ebenso wie die orthodoxe, die Tradition für eine Quelle des christlichen Glaubens hält, aber zu gleicher Zeit auch das sogenannte Prinzip der Entwicklung und des Fortschrittes anerkennt. Dieses Prinzip verschafft der katholischen Kirche wohl die Elastizität und ermöglicht ihre Anpassung an jeweilige Verhältnisse, aber seine falsche Anwendung ist andererseits auch die Ursache vielfacher Neuerungen auf dem Boden dieser Kirche, die das Wesen des Christentums selbst betreffen. So weit aber die Tradition als eine Quelle des Glaubens angenommen wird, ist es unerläßlich, daß als ein wesentliches Kennzeichen derselben ihre Unveränderlichkeit anerkannt werde, wie auch die andere Quelle des Glaubens, die Heilige Schrift unveränderlich bleibt. Übrigens wird auch in unserer Kirche die Tradition nicht, wie viele Heterodoxen glauben, als eine statische, sondern als eine dynamische Größe aufgefaßt. Die Treue zur Heiligen Tradition bedeutet nicht einfach Treue gegenüber vergangenen Zeiten und äußerer Autorität; sie stellt vielmehr eine lebendige Verbindung mit der Fülle der kirchlichen Erfahrung dar.[7] Die Heilige Tradition ist in der orthodoxen Kirche, ebenso wie die Heilige Schrift, Wort Gottes, „*ὕδωρ, ἁλλόμενον εἰς ζωὴν αἰώνιον*“ (Joh. 4, 14), wie sie dies auch in der alten Kirche war, und wie sie sich erwiesen hat durch die unerschöpfliche und wirklich wunderbare Lebensfähigkeit der orthodoxen Kirche während vier Jahrhunderten unter der mohammedanischen Herrschaft auf den Balkan und während der letzten 20 Jahre unter dem schrecklichsten Joch der bolschewistischen Tyrannei in Rußland. Andere wichtige geschichtliche, nicht organische Gründe (die ich hier nicht zu untersuchen brauche) sind es, die eine gewisse Stagnation in unsere Kirche mit sich gebracht haben, — nicht aber das lebendige Verharren in der Tradition. Stagnierend ist unsere Kirche in gewissem Sinne geblieben, aber nicht erstarrt, sondern lebendig und lebendigmachend: Eine Bezeichnung,

[7] *G. Florowsky*, in „Church of God“, am Anglo-Russian Symposium, herausg. von *E. Mascall*, S. 62—64. *S. Bulgakoff*, L'Orthodoxie (1932), S. 13 ff.

die nicht jener Kirche gebührt, die gelehrte Theologen und gute Christen in friedlichen Zeiten hervorbringt, sondern derjenigen, die Märtyrer und andere Heilige heranbildet und anfeuert; von ihnen aber hat die orthodoxe Kirche ganze Wolken hervorgebracht.

Man tadelt die Orthodoxie wegen ihres angeblichen Traditionalismus (Ad. v. Harnack u. a.), aber man verkennt dabei, daß das Verharren bei der Tradition ein Grundprinzip und Hauptmerkmal der Kirche Christi seit der ersten Stunde ihrer Gründung war: Ist es doch bekannt, daß das Christentum das Traditionsprinzip aus dem Judentum übernommen hat und daß die Kirche auf der Tradition beruht. Das Evangelium wurde mündlich vom Herrn den Aposteln überliefert und ist von diesen ihren Nachfolgern hauptsächlich auf dieselbe Weise weitergegeben worden (Klemens von Rom, 1. Kor. 42). Von den Evangelien ruhen zwei auf unmittelbarer und die anderen nur auf mittelbarer Überlieferung. Der dritte Evangelist notiert ausdrücklich „*καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καί ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*“ (Luk. 1, 2). Die „Belehrung“ der Völker (Matth. 27, 19) wurde hauptsächlich durch die mündliche Verkündigung verwirklicht. Es ist auch bekannt, was für ein Gewicht die Apostel selbst auf die Tradition legten. „*Στήκετε καὶ κρατεῖτε τάς παραδόσεις*“ (Thessal. 2, 15); „*καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε*“ (1. Kor. 11, 2); „*ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*“ (1. Kor. 11, 23); „*εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω*“ (Gal. 1, 9); „*καί ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι*“ (2. Tim. 2, 2); „*σὺ μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης, εἰδὼς παρὰ τίνος ἔμαθες*“ (2. Tim. 3, 14), sagt wiederholt Paulus. Neben dem geschriebenen Wort wird seit altersher in der Kirche auch das überlieferte Wort weitergegeben und ebenbürtig verehrt: die Tradition. Diese Tradition, die apostolische Tradition, wird besonders seit dem Auftreten der Sekten hervorgehoben, denn auf sie und den Kanon der Heiligen Schriften stützten sich die Vorkämpfer der gesunden kirchlichen Lehre. Als glänzendstes Beispiel dafür sei genannt Irenaeus, der Mann der Tradition *κατ' ἐξοχήν*.[8]

Ein anderes Grundprinzip der orthodoxen Kirche in formaler Hinsicht ist die ausgeglichene Verbindung von Autorität und Freiheit, und zwar in vollkommener beiderseitiger Gleichwertigkeit, wie es schon in der alten Kirche der Fall war.

In materieller Hinsicht könnte man für ein Grundprinzip und Hauptmerkmal der Orthodoxie die starke Betonung der Menschwerdung des Logos und besonders der Gottheit.

[8] *I. Tixeront*, Histoire des dogmes, I, S. 341 ff. *I. Mesoloras*, *Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας*, S. 63 ff.

Christi in ihr ansehen, der die Theosis des Menschen als ein anderes Hauptmerkmal unserer Kirche entspricht: eine Verbindung, die seit Athanasius, dem Großen, und unter seinem Einfluß in der orthodoxen Theologie sehr üblich geworden ist. Daraus läßt sich — wie ich meine — unter anderem auch erklären, daß das größte und erhabenste Fest, *ἑορτῶν ἑορτὴ καὶ πανήγυρις πανηγύρεων* in der orthodoxen Kirche das *πάσχα Κυρίου* ist, wodurch *ἐκ θανάτου πρὸς ζωὴν καὶ ἐκ γῆς πρὸς οὐρανὸν Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμᾶς διεβίβασεν* und *διὰ πάθους τὸ θνητὸν ἀφθαρσίας ἐνδύει εὐπρέπειαν.* Es ist wahr, daß diese starke Betonung der Menschwerdung und besonders der Gottheit Christi manchmal als ein Nachteil der orthodoxen Kirche angesehen wird, aber man vergißt dabei, daß dieser Zug, den neuerdings erfreulicher Weise auch die dialektische Theologie wieder aufnimmt, direkt von der ältesten Christenheit und den Aposteln selbst herstammt, die Jesus als den Herrn und Gott anbeteten.[9] Die Gottheit Christi wird ja in der gesamten ecclesia catholica (nicht nur im Orient), besonders seit dem arianischen Streit stärker betont, aber dies bedeutet keine monophysitisierende Verkennung der Menschlichkeit in Christo seitens der orthodoxen und der alten Kirche, wie unter dem Einfluß von protestantischen Forschern auch manche römisch-katholische Gelehrte (neuerdings *Jungmann* und *Adam*) annehmen. Tatsächlich handelt es sich dabei wenigstens um eine Mißdeutung der darauf bezüglichen Stellen griechischer Kirchenväter und der griechischen Liturgien.[10]

Auch die mit der Gottheit Christi in engster Verbindung stehende starke Betonung der Theosis des Menschen durch den menschgewordenen Logos in der Orthodoxie ist ein kostbares Erbgut aus der alten katholischen Kirche, wenigstens seit Irenaeus, der da lehrte „Gott Logos ist das geworden, was auch wir sind, damit er auch uns zu dem macht, was er ist" (Adv. Haeres, im Prolog). Das war, wie bekannt, auch die Lieblingslehre Athanasius des Großen: *„Αὐτός γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν."* (De incarn. 54. Vgl. Contra Arian, I, 38, 39; II, 47, 70; III, 34 usw.), die, unter anderem, auch von Gregorius dem Theologen (Gedichte über sich selbst und Ep. an Cledonius), Gregor von Nyssa, Johannes Damascenus[11] und in verschiedenen griechischen Kirchenliedern wiederholt betont wird.[12]

---

[9] *A. Seeberg,* Die Anbetung des Herrn bei Paulus, 1891. *Ed. von der Goltz,* Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901. *Ad. v. Harnack,* Das Wesen des Christentums, S. 96 ff.

[10] Vgl. meine ausführliche Besprechung in der *Ἐπετηρίς τῆς Θεολογ. Σχολῆς,* 1936, S. 189—196.

[11] *K. Bornhäuser,* Die Vergottungslehre des Athanasius und Joh. Damascenus, 1903.

[12] Über die Betonung dieses hohen Gedankens in der russischen Theologie s. *St. Zankow,* Orthod. Christentum, 57.

Ein anderer Hauptzug der orthodoxen Kirche in materieller Hinsicht ist ihr ebenso starkes Betonen der Vergänglichkeit der Güter dieser Welt im Hinblick auf die Ewigkeit und das Jenseits und die damit zusammenhängende lebendige Bewahrung des urchristlichen eschatologischen Gedankens. Dieser Zug vereint mit der in unserer Kirche herrschenden Betonung der Theosis des Menschen in Christo, verschafft ihrer Frömmigkeit eine asketisch-mystische Farbe.[13] Aber diese unverkennbare Tatsache rechtfertigt keineswegs die, bei den Heterodoxen übliche, falsche Gleichstellung jenes Zuges der Orthodoxie mit der völligen, quietistischen Gleichgültigkeit gegenüber den Dingen dieser Welt, der Wissenschaft und der Kultur überhaupt — und die falsche Auffassung, jene Eigentümlichkeit der orthodoxen Kirche sei die Hauptursache ihres Mangels einer regen sozialen Tätigkeit (*A. v. Harnack*, *Kattenbusch*, *Steffes* usw.).

All dies verrät zumindest eine grobe Mißdeutung der Tatsachen, wenn nicht eine Unkenntnis der Geschichte unserer Kirche: Die starke Betonung des Jenseits und der Ewigkeit in der Ostkirche ist, wie auch ihr überweltlicher Zug, gut alt-, ja sogar urchristlich. Der einfache Hinweis auf einige Stellen der neutestamentlichen und der urchristlichen Literatur mag genügen. Ich erinnere nur an die Herrenworte „*μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς . . . θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ . . . ὅπου γάρ ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ καί ἡ καρδία σου . . .*“ (Matth. 6, 19 ff.); an die Apostelworte „*ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει*“ (Philipp. 3, 20) und „*οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν*“ (Hebr. 13, 14), sowie an die klassischen Worte des Briefes an Diognet „*Χριστιανοί . . . πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται καὶ πανθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶ καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη* (5, 5).

An die Lebendigkeit des eschatologischen Gedankens im Urchristentum brauche ich kaum zu erinnern. Ich begnüge mich zu alledem nur A. v. Harnacks Worte zu zitieren. „Die ältesten Christen lebten in der Erwartung der nahen Wiederkunft Christi. Diese Hoffnung war ein außerordentlich starkes Motiv, weltliche Dinge, Leid und Freude dieser Erde, gering zu achten.“[14] Damit aber hängt der asketisch-mystische Zug zusammen, der schon durch das Urchristentum und die ganze alte Kirche geht und der seine unverkennbare, feste Wurzeln im Neuen Testament selbst hat. Ich erinnere an die Herrenworte „*εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν*

[13] *St. Zankow*, Orthod. Christ., 111 ff. *A. Kartaschoff* in „Church of God“, in Anglo-Russian Symposium, S. 197 ff.

[14] Wesen des Christentums, S. 108. Vgl. auch *H. Lietzmann*, Geschichte der alten Kirche, 1936, II, 42.

τῶν οὐρανῶν" (Matth. 19,12); an die Worte des Paulus „*ὑποπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ*" (1. Kor. 9, 27); an den Vorrang der Ehelosigkeit bei demselben Apostel (1. Kor. 7, 1 ff.); an die Abneigung der alten Kirche gegen die zweite Ehe; an das frühe Aufkommen des Fastens usw. Gesteht doch auch A. v. Harnack zu, daß der Rigorismus im Christentum schon aus dem zweiten Jahrhundert stammt.[15] Was dann besonders den mystischen Zug anbetrifft, den die Orthodoxie mit der alten Kirche gemeinsam hat, so begnüge ich mich nur mit dem Hinweis auf den Philipperbrief, um vom mystischen Zug, der durch das ganze Neue Testament geht, zu schweigen.[16] Bemerken könnte man ferner, daß dieser asketisch-mystische Zug ebenso wie er die alte Kirche nicht von ihrer bekannten und unbekannten sozialen Tätigkeit, sowie von ihrer Aufgeschlossenheit für Wissenschaft und Kultur abgehalten hat,[17] so auch die orthodoxe Kirche nicht hinderte, ihren Völkern außer religiösen auch noch solche unschätzbare soziale, kulturelle und nationale Dienste zu leisten, daß diese Völker sie bis heute als ihre „Mutter" betrachten und bezeichnen. Es ist richtig, daß die Ostkirche der römisch-katholischen und den protestantischen Kirchen an Werken sowohl der Äußeren als auch der Inneren Mission nachsteht, aber die Ursachen dessen sind auch hier nur geschichtlicher, nicht organischer Art; daß auch sie mit der Zeit überwunden werden, zeigt uns die gegenwärtige Lage der orthodoxen Kirchen auf dem Balkan. Übrigens ist bekannt, daß angesichts der heutigen Lage der westlichen Christenheit auch ihr von den eigenen aufrichtigen Kindern eine gewisse Vernachlässigung ihrer Pflichten zugeschrieben wird.

Ein anderes Grundprinzip und Hauptmerkmal der orthodoxen Kirche in materieller Hinsicht ist bei Vermeidung von Radikalismen, wie sie im römischen Katholizismus und im Protestantismus herrschen, die Anerkennung der den Laien zugehörigen Rechte im ganzen kirchlichen Leben, ohne Verkennung der im Leib der Kirche überragenden Stellung des Klerus, besonders der Bischöfe und bei Bewahrung des hierarchischen Charakters, den die Kirche schon seit dem ersten Jahrhundert angenommen hat. Hier ist zunächst zu bemerken, daß als Schatzmeister und Hüter der Orthodoxie das ganze orthodoxe Volk, als Leib der Kirche, gilt: „*Ὁ φύλαξ τῆς ὀρθοδοξίας, τό σῶμα τῆς ἐκκλησίας, τουτέστιν ὁ λαὸς*

---

[15] Wesen des Christentums, 133.

[16] *A. Deißmann*, Paulus, 2, 1925. *E. Weber*, Eschatologie und Mystik im Neuen Testament, 1930. Vgl. noch *B. Johannides*, *Ὁ μυστικισμος τοῦ Ἀπ. Παύλου*, 1936.

[17] *Uhlhorn*, Die christl. Liebestätigkeit in der alten Kirche (1882). *Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten (1906). *Π. Μπρατσιώτου, Οἱ τρεῖς ἱεράρχαι καί τό κοινωνικόν πρόβλημα* (1930).

αὐτός ἐστιν,“ — nach der betreffenden Formulierung im Rundschreiben der orthodoxen Patriarchen von 1848. Das ganze Volk bildet also den Leib der Kirche, ihre Stimme und Organ ist die Hierarchie. Von vielen neueren russischen und überhaupt slavischen Theologen wird unter dem Einfluß Chomiakovs gewöhnlich behauptet, daß die höchste Autorität in der Orthodoxie die ganze Kirche sei. Im Grunde ist diese Behauptung nicht falsch, soweit der ganze Körper der Kirche als unfehlbar gilt. Aber um Mißverständnisse zu vermeiden, sollte man richtiger sagen, daß die höchste Autorität in der orthodoxen Kirche die ökumenischen Konzile ausmachen, deren Ökumenizität allerdings von dem Bewußtsein der ganzen Kirche anerkannt und bezeugt werden soll. Das äußere Kriterium des ökumenischen Konzils ist also die Anerkennung seiner Entscheidungen von der ganzen Kirche, die im Grunde die einzige unfehlbare Autorität bildet. Daß die Laien nach orthodoxer Auffassung einen wesentlichen Bestandteil der Kirche bilden, versteht man auch aus ihrer Stellung im Kultus, indem weder Messe noch die Heiligen Sakramente in Abwesenheit von Laien abgehalten werden dürfen.[18] Aber auch bei der Erwählung der Geistlichen und in der Verwaltung der Kirche soll das Laienelement nach den Prinzipien und der Tradition der Orthodoxie eine wichtige und nicht nebensächliche Rolle spielen, wie es auch in der alten Kirche der Fall war. Wo diese Rechte der Laien nicht anerkannt werden, handelt es sich bestimmt um eine Abweichung von dem Geiste der Orthodoxie nach der hierokratischen Richtung hin, eine Abweichung, die Hand in Hand mit der religiösen Aufklärung der orthodoxen Völker beseitigt zu werden bestimmt ist. Haben die Laien doch auch in der alten Kirche seit ihrer Gründung wesentlichen Anteil an allen Äußerungen des kirchlichen Lebens und nicht weniger an der kirchlichen Verwaltung gehabt, vom Apostelkonzil (Apg. 15, 2) angefangen bis zur Teilnahme vieler Laien am ersten ökumenischen Konzile usw. (Euseb, Leben Konstantins III., 8; Sozomenos, Kirchengesch. I, 17). Ein Überrest, zu gleicher Zeit aber auch ein Zeichen der Teilnahme des Volkes an der Wahl des Klerus ist nach orthodoxer Auffassung der Brauch, daß selbst bei der Priesterweihe das Volk erst durch den Ruf *ἄξιος* dem Kandidaten seine feierliche Zustimmung ausdrückt.

Ein letztes Grundprinzip und Hauptmerkmal der orthodoxen Kirche ist das Synodalsystem in der Verwaltung ihrer verschiedenen Teile und der ganzen Kirche als Gesamtheit; ein System, das sie bekanntermaßen ebenfalls aus der alten Kirche geerbt hat und

---

[18] Ein Zeichen, daß der biblische Gedanke vom Königlichen Priestertum, der in der alten Kirche immer lebendig blieb (Tertull., Chrysost., August., Isid., Pel., usw.) dem Geist der orthodoxen Kirche nicht entfremdet worden ist. Damit zusammen hängt auch die Stellung der Laien in der orthodoxen Theologie.

von dem sie auf keinen Fall abweichen darf. Die höchste autoritative Verwaltungsbehörde bleibt in der orthodoxen Kirche das ökumenische Konzil, aber bis zur Ermöglichung seiner Zusammenkunft soll sie im ganzen von außerordentlichen, besser gesagt, periodischen allgemeinen Konzilien, in denen die ganze orthodoxe Kirche vertreten werden soll, verwaltet werden, nicht jedoch von Konzilien nach Art des *πανορθόδοξον συνέδριον* von 1923. Der göttliche Stifter und Herr der Kirche möge in ihr die notwendigen Voraussetzungen für die kanonische Mobilmachung dieser ehrwürdigen Einrichtung schaffen.

Dies sind meines Erachtens die Grundprinzipien und die Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche. Ich habe darunter weder den Nationalismus noch den Ritualismus mitgerechnet, beides Abwege, um derentwillen man gewöhnlich die Orthodoxie tadelt, die aber beide nicht zum Wesen der orthodoxen Kirche gehören. Was den Nationalismus anbetrifft, so war er der alten Kirche jedenfalls nicht unbekannt, blieb aber doch ihrem Wesen gewiß fremd, was auch daraus klar hervorgeht, daß er die von ihm bewegten Kirchen zur Häresie verführt hat (Armenier, Syrer, Kopten, Abessynier usw.). Ich will damit nicht sagen, daß die Idee der Nation als solche dem Christentum fremd oder feindlich gegenübersteht, zumal dessen Stifter seinen Aposteln den Auftrag gab *πορευθεντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* (Matth. 27, 19); aus diesen Völkern hat sich ja dann auch das neue Gottesvolk, die neue „heilige Nation", das neue „auserlesene Volk" und das neue „Königreich von Priestern" gebildet, die „eine heilige, katholische und apostolische Kirche". Dies ist die herrschende Meinung in der alten Kirche, was man aus vielen neutestamentlichen und kirchenväterlichen Stellen erweisen kann (Gal. 3, 6 ff.; 3, 16; Röm. 4, 1 ff.; Kol. 3, 11; 1. Petr. 2, 9; Barnab. 5, 7; 7, 5; Aristid. Apol. 2; Basil Ep. 161; Migne 32, 629; Ep. 24; Migne 32, 304 usw.)[10] Das Hauptmerkmal der alten Kirche war also die Idee der Ökumenizität, einer Katholizität, zu der jeder Chauvinismus und Phyletismus immer einen Gegensatz bilden wird. Übrigens ist der Phyletismus auch in der orthodoxen Kirche offiziell durch die große Lokalsynode zu Konstantinopel 1872 verurteilt worden. Wir alle wissen genau, was den orthodoxen und anderen Kirchen der Chauvinismus, dem sie gedient haben, gekostet hat.

Was nun die Neigung zu übermäßigem Kultus anlangt, den von den Heterodoxen gerügten sogenannten Ritualismus, so ist zu bemerken, daß auch diese Neigung im Körper der orthodoxen Kirche nur etwas Gelegentliches und Hinzugefügtes, aber nichts zu ihrem

[10] *H. Lietzmann,* Gesch. der alten Kirche, II, S. 40.

Wesen Gehörendes bildet. Sie erklärt sich aus gewissen zeitlichen Verhältnissen, die ich hier nicht zu untersuchen brauche; sie weicht mit der Zeit und nach Maßgabe einer allmählichen Änderung jener ungünstigen Verhältnisse zurück; es verringern ihn ernste kirchliche und private Bemühungen zur Verbreitung des Wortes Gottes, zur Verinnerlichung der Frömmigkeit, zur Heranbildung der Jugend im Geiste bewußten orthodoxen Christentums und zur Entwicklung einer regen Inneren Mission. Es handelt sich dabei somit nicht, wie die meisten Heterodoxen glauben, um ein wesentliches Merkmal der orthodoxen Kirche, sondern um ein nebensächliches und gelegentliches Kennzeichen, das dem prachtvollen Mantel unserer Heiligen Kirche im Laufe der Jahrhunderte ihrer wechselvollen Geschichte nur eingeschmiegt worden ist. Ich will hiermit nicht in Abrede stellen, daß die orthodoxe Kirche eine Kultusgemeinschaft sei. Ich verneine nur nachdrücklich, daß sie n i c h t s a n d e r e s sein soll, als lediglich eine exklusiv „quietistische Kultusgemeinschaft" (Harnack u. a.). Eine Kultusgemeinschaft ist übrigens nicht nur die orthodoxe, sondern auch die römisch-katholische, die anglikanische und die wichtigsten protestantischen Kirchen, wie überhaupt jede lebendige Kirche, die nicht eine Professorenreligion bleiben will. Denn Kirche und religiöse Gemeinschaft überhaupt ist ohne Kultus undenkbar oder tot: Der Kultus ist das Herz der Kirche und jeder Religionsgemeinschaft, in ihm treten die Gläubigen in direkte Gemeinschaft und mystische Vereinigung mit Gott. Daher ist die Kirche seit den ersten Tagen ihrer Gründung eine Kultusgemeinschaft gewesen,[20] wie wir es schon aus den ersten Seiten der Apostelgeschichte kennen lernen, denn schon vor dem Pfingstwunder *πάντες προσκαρτεροῦντες τῇ προσευχῇ καί τῇ δεήσει* (Apg. 1,14); vgl. hierzu auch Apg. 2, 1 und Apg. 2, 46—47 usw. Mehr von Kultus und liturgischen Riten zu sagen, wäre überflüssig; in einer Zeit starker liturgischer Bewegung sowohl in der römisch-katholischen wie auch in den protestantischen Kirchen, wie wir sie gerade jetzt erleben.

Aus dem bisher Gesagten geht, so glaube ich, hervor, daß die lange und peripetievolle Geschichte der Orthodoxen nicht ohne äußeren Einfluß auf sie geblieben ist, daß aber im allgemeinen diese Kirche alle Grundprinzipien und Hauptmerkmale sowie den ganzen großen Schatz der Heiligen Tradition der alten Kirche in ihrem Schoß treu bewahrt hat, so daß sie sich mit Recht für die einzige legitime

[20] Ein Kenner der ältesten Kirche wie *H. Lietzmann* gesteht zu, daß „das Herz des christlichen Lebens der Gottesdienst der Gemeinde war..., wo die Kräfte der jenseitigen Welt in die Christenheit einströmen und sie zu dem neuen Volk der Gotteskinder machen, das nicht mehr von dieser Welt ist, sondern schon hier in wunderbarer Gemeinschaft mit den himmlischen Bürgern des Gottesreiches lebt" (Gesch. d. alten Kirche, II, 120).

Fortsetzung der alten katholischen Kirche hält und daher des Ehrentitels der Orthodoxie wert ist.

*

Literatur. *W. Gaß*, Symbolik der griechischen Kirche, Berlin 1872. — Zur Symbolik der griechischen Kirche (Ztschr. f. Kirchengesch. III, 1879, S. 329 ff. *A. v. Harnack*, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900. — Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschiede von dem abendländischen (SB d. Kgl. Preuß. Ak. W. 1913, VI, S. 157 ff.). *K. Beth*, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, Berlin 1902. *F. Kattenbusch*, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, Freiburg i. Br. 1892. *Max von Sachsen*, Vorlesungen über die orientalische Kirchenfrage, Freiburg 1907. *St. Zankow*, Das orthodoxe Christentum des Ostens, Berlin 1928. *N. Glubokowskij*, L'orthodoxie, in der Zeitschr. *Λόγος*, Bukarest 1930. *Δ. Μπαλάνου, Εἶναι ἡ ὀρθόδοξος ἐκκλησία κοινωνία λατρείας*; Athen 1905. *Χ. Ανδρούτσου, Συμβολική τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας*, Athen 1930. *S. Boulgakoff*, L'orthodoxie, Paris 1932. *F. Heiler*, Urkirche und Ostkirche, München 1936. *H. Mulert*, Konfessionskunde, Berlin [2]1937.

Die Freiheit in der Kirche.

Zur Metaphysik der kirchlichen Freiheit.

Von

Vladimir IL'JIN, Paris.

(Herrn Pfarrer Ed. Heidelberger herzlich gewidmet.)

Durch den Verfasser beglaubigte Übersetzung
von Dr. *R. Stupperich*, Berlin.

Die Krisis, die gegenwärtig die Welt durchlebt, ist innerlich und ontologisch mit der Krisis der Kirche verbunden. Man kann diese Verbindung leicht erklären, wenn man vom Prinzip der Alleinheit der Welt ausgeht, oder auch davon, was man „Ekklesiozentrismus" der Welt nennen könnte. Wenn man von der weltlichen, „profanen" Peripherie der gegenwärtigen Krisis zu ihrem „geheiligten", sakralen Mittelpunkt vorstößt, so kann man diese Krisis zutiefst als die Bestrebung des Bösen bestimmen, Gestalt zu gewinnen in einem vielköpfigen Ungeheuer, dessen Name „Legion" ist. Die Welt krümmt sich in schmählichen, blutigen Wehen, bestrebt, das apokalyptische Tier hervorzubringen — das „Kollektiv"; man kann es auch die Pseudo-Kirche nennen, die satanische Parodie auf die „eine, heilige, allgemeine, apostolische Kirche". Die erste und grundlegende Bedingung, das Kollektiv, die Pseudo-Kirche zu schaffen, ist die Ablehnung und Vernichtung der Freiheit, als des obersten und grundlegenden Prinzips der Allgemeinheit (sobornost'). Die Krisis der Welt ist ontologisch verbunden mit der Krisis der Kirche und diese ihrerseits mit der Krisis der kirchlichen Freiheit. Eine andere echte Freiheit außer der Freiheit in der Gemeinschaft (sobornost'), d. h. der Freiheit, die sich auf die Wesenseinheit (Homousie) in der Liebe und im Sein nach dem Bilde der heiligen Dreieinigkeit gründet, gibt es nicht. Entweder Freiheit in der allgemeinen Kirchlichkeit oder Sklaverei im Kollektiv — tertium non datur.

Man kann uns entgegnen, daß es in der völlig weltlichen, „profanen" Sphäre auch eine individuelle Freiheit geben kann und scheinbar auch gibt; als Muster dieser Freiheit könnten die Bürgschaften der sogenannten „Demokratien" dienen. Eine derartige Entgegnung muß aber als philosophisch oberflächlich und zu dem durch die Gegenwart gegebenen Tatbestand im Widerspruch stehend gelten. Erstens verdanken die „Demokratien" selbst, sofern sie überhaupt etwas Wertvolles besitzen, ihre Entstehung dem christlichen

Grundsatz der Allgemeinheit und erscheinen als ihre mehr oder weniger schwache und in der Gegenwart schon verlöschende Spiegelung. Zweitens ist es philosophisch völlig unzulässig, Persönlichkeit und Individuum zu verwechseln. Während die Persönlichkeit zugleich mit der Allgemeinheit besteht, bildet das Individuum Aggregate, in denen sie ihr blasses Pseudo-Dasein führt. Das kommt daher, daß die Existenz eines vollkommen und bis zum Ende dauernd isolierten Individuums undenkbar ist. In dem Maße, wie die Persönlichkeit aus der Allgemeinheit ausscheidet, verwandelt sich die Persönlichkeit in ein Individuum, das ein Pseudo-Dasein führt, und die Allgemeinheit wächst sich dabei aus zum Aggregat-Kollektiv.

Unter diesen Umständen verliert die Freiheit jeden Wert, erhält einen negativen, „me-ontischen" Charakter und verwandelt sich zusammen mit ihrem vernichteten, nullifizierten Träger in ein „Nichts". Der bürgerliche Individualismus der „freien Demokratien" ist ein schwaches Abbild des christlichen Personalismus und sogar seine direkte Karikatur, denn ihm fehlen gerade die Grundlagen des persönlichen Seins, die Liebe zu Gott und zum Nächsten; dementsprechend erscheint er als ontologische Leere, sozusagen als metaphysischer Punkt. Es ist sehr beachtlich, daß in unserer Zeit die „liberalen" Kreise der „freien Demokratien" immer deutlicher ihre innere Hinneigung zum sozialistischen Kollektivismus verspüren, wo die ontologische (und nicht nur ontologische) Ertötung der Persönlichkeit, die in der Masse gewissermaßen zu „Kaviar" gepreßt wird, zu Ende geführt ist. Daraus folgen ganz bestimmte und dabei sehr verhängnisvolle Konsequenzen. Mit großer Kühnheit und Folgerichtigkeit hat sie *S. L. Frank* in seinem bedeutsamen Buch „Duchovnyja osnovy obščestva" („Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft"), Paris 1930, gezogen. In dieser Arbeit ist die Übereinstimmung des bürgerlichen Atomismus mit der sozialistischen „Vergesellschaftung" besonders unterstrichen.

Für jeden Philosophen, der im Geiste der konkreten christlichen Ontologie denkt, liegt der Schluß natürlich nahe, daß offenbar in der Kirche selbst (oder jedenfalls in ihrem empirischen Sein) diese krankhafte und deformierende Krisis der Freiheit stattgefunden hat. Übrigens ist während der ganzen Zeit, in der es das empirische Christentum gibt, die Freiheit anscheinend noch nie in ihrer ganzen Breite und Tiefe verstanden worden. Sogar der geniale Augustin hat dieses Thema nicht durchgefühlt und nicht bis zu Ende durchdacht. Eine Ausnahme stellt hier vielleicht nur Dosto'evskij mit seiner Legende vom Großinquisitor dar, in der einige Ausleger und scheinbar auch Dosto'evskij selbst vergeblich spezielle Hinweise auf den Katholizismus finden wollten. Hier könnte hinsichtlich jeder geschichtlichen Kirche und jeder Landeskirche gesagt werden: de te

fabula narratur! Ganz richtig hat *A. Z. Steinberg*, der Verfasser des besten Buches über Dosto'evskij, die Philosophie des Schöpfers der „Dämonen" — „System der Freiheit" genannt.

Hier liegt vielleicht auch die Quelle für jene tragische Erscheinung, die man gewöhnlich den „Mißerfolg des Christentums" nennt, eine Erscheinung, die nicht nur die explosiv-katastrophale Desintegration der Welt, sondern auch den Fäulnisprozeß in der Welt nach sich gezogen hat. Man kann wohl sagen, daß infolge der Ablehnung, des Nicht-Verstehens und Nicht-Annehmens der christlichen Freiheit das „Salz der Welt", das im Christentum liegt, seine Kraft verloren hat und hinausgeschüttet wurde, um von den Leuten zertreten zu werden (Matth. 5,13). „Salz der Welt" ist die allgemeine Freiheit, die in der Offenbarung der christlichen Wahrheit deutlich geworden ist, d. h. in der Erschließung des inneren Wesens der schöpferischen Persönlichkeit. „Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch" (Joh. 5,17), spricht die fleischgewordene absolute Persönlichkeit. Die zweite Hypostase der Hl. Dreieinigkeit ist ja die Persönlichkeit *κατ' ἐξοχήν*, der „Mensch in Gott", wie sie die russische Philosophie der Gegenwart bezeichnet. Die zweite Hypostase ist darum Mensch geworden, weil sie der ewige, ungeschaffene „Mensch in Gott", das innergöttliche, sophianisch-anthropologische Moment der dreifachen Homousie ist. Wenn es im Nicaeno-Constantinopolitanum heißt: „durch welchen alles geschaffen ist", so bedeutet das, daß die Welt durch den ewigen, ungeschaffenen „Menschen in Gott" gemacht ist. Die absolute Persönlichkeit, die zweite Hypostase der Hl. Dreieinigkeit, dieser ewige, ungeschaffene „Mensch in Gott" ist aber zugleich auch das Prinzip der Freiheit, die implicite mit der absoluten Persönlichkeit in Gott beschlossen ist. Die Hypostasie, das Prinzip des Hypostasierens, das von S. Bulgakov mit der Sophia Gottes gleichgesetzt wird, ist eo ipso Freiheit. Daher gibt es in der Ontologie des ungeschaffenen Seins kein spezielles „Thema" oder „spezielles Prinzip" der Freiheit (hier tut sich eine Kluft auf zwischen S. Bulgakov und N. A. Berdjaev). Mit anderen Worten: die Persönlichkeit *κατ' ἐξοχήν* ist implicite auch Freiheit. Eine Freiheit, die von der Persönlichkeit „getrennt" ist, eine Freiheit explicite, entsteht erst für die sündhaft desintegrierte Persönlichkeit.

In der himmlischen, ungeschaffenen Kirche der Hl. Dreieinigkeit ist das Prinzip der Allgemeinheit (sobornost'), die zweite Hypostase, die von dem vom Vater ausgehenden Geiste geboren wird, gleichzeitig auch das Prinzip der Freiheit, die, wie wir eben gesehen haben, das schöpferische Prinzip ist. Dieses Prinzip ist der Weg, auf dem der Geist der allgemeinen Einigkeit kommt. Gewöhnlich denkt man, die Freiheit sei sozusagen die Bedingung des Schaffens, das Schaffen verwirkliche sich in der Freiheit, richtiger jedoch wäre es

zu sagen, die Freiheit verwirkliche sich im Schaffen und die Absage an das Schaffen und die Zerstörung vernichteten die Freiheit. Damit erklärt sich die harte Verurteilung des unfruchtbaren, d. h. unschöpferischen Aufbewahrens der anvertrauten Pfunde und das Verbot, das Unkraut auszujäten, wenn der Weizen dabei in Gefahr kommt.

Von der kreatürlichen Welt, die durch die „Krone der Schöpfung", nämlich den Menschen mit dem Siegel des ungeschaffenen „Bildes Gottes" (die Aufgabe des „Ungeschaffenseins", die durch das Schaffen eine Gabe des „Ungeschaffenseins" werden muß) dargestellt wird, in welchem nach einem treffenden Ausdruck Bonaventuras legitur Trinitas fabricatrix, müssen wir unter Berücksichtigung ihrer Verhältnisse genau dasselbe sagen. Nur taucht hier infolge der Sünde das Thema der falschen vom Sein und Schaffen getrennten Freiheit, das luziferische Thema der Kainsfreiheit auf, die außerhalb der sophianischen Ontologie der hypostatischen Wesenseinheit steht. Man kann sogar sagen, daß die Freiheit „an sich", außerhalb der sophianischen Ontologie, außerhalb des sophianischen Personalismus und des Schaffens, gewissermaßen eine Erfindung des Teufels ist. Der Teufel ist „außerhalb" des Seins, ist „seinsfremd", denn er ist „fern" von Gott, der das Sein und Schaffen ist.

Nur auf Grund der angeführten Voraussetzungen kann man sine ira et studio „nach Kant" die Frage stellen: Was ist die Freiheit in der Kirche und wie ist sie möglich? Die irdische Kirche ist im Ideal das Bild des dreieinigen hypostatischen einheitlichen Seins, das Bild der himmlischen Kirche, d. h. die göttliche ungeschaffene Gemeinschaft (sobor).[1] Im Sobor, im sophianischen Prinzip der Hypostasie sind als Antinomien das einzel-persönliche und das wesenseinheitliche Sein verbunden, oder besser gesagt, bestehen nebeneinander die Kategorien der Einzelpersönlichkeit (Hypostase) und der Wesenseinheit (Homousie). Je nach der Geisteshaltung des Forschers und der Typik der geschichtlichen Epochen wird das Thema der Allgemeinheit bald nach der Seite der Wesenseinheit gewandt, wie z. B. von Möhler und Chomjakov, bald nach der Seite der Einzelpersönlichkeit (Solov'ev, Dosto'evskij), die daher als konkrete Freiheit *κατ' ἐξοχήν* erscheint. In unserer schrecklichen Zeit, in der aus dem Basiliskenei der Gottlosigkeit, d. h. der Leugnung der Hl. Dreieinigkeit, der Drache des Kollektivs sich herausschält, der bewußt die Freiheit unterdrückt und sogar diejenigen verführt, die sich als Träger der Freiheit wähnen oder als solche ausgeben, ist es besonders wichtig, das Prinzip des einzelpersönlichen Seins und Schaffens in der Kirche herauszustellen. Dabei darf man aber keinen Augenblick

[1] Vgl. dazu *Vladimir Iľjin:* „Was ist ‚Sobornost'?" (Orient und Occident, 1933, Heft 13).

vergessen, daß Hypostasie und Wesenseinheit im gegensätzlichen Verhältnis zueinander stehen und einzelpersönliches Sein nur in ontologischer Einheit mit den Hypostasen möglich ist. Die Freiheit, das „Feuer des einzel-persönlichen Seins", lebt als Kategorie der Hypostasie in der feurigen Sphäre der Wesenseinheit der Liebe. Gott ist nicht nur Feuer, er ist Feuer im Feuer. Da die Hypostasie die Sophia Gottes ist, ist sie auch die Freiheit. Freiheit ist nur einer der Namen für die Sophia Gottes. Daher ist auch das Schaffen ein Attribut der Weisheit (Sophia Gottes), der Trägerin des Prinzips der „Anfänglichkeit" (*ἀρχή,* principium, bereschit). Eigentlich steht die Sophia, da sie ein besonderes Thema der Freiheit darstellt, selbst jenseits von Freiheit und Notwendigkeit. Dasselbe gilt von der irdischen Kirche, sofern sie das Abbild der göttlichen Sophia ist. In der Kirche gibt es kein abgeleitetes Thema von der Freiheit, sonst müßte man darüber dasselbe sagen, was der selige Augustin über die Zeit gesagt hat: „si nemo a me quaeret, scio, si quaerendo explicare velim, nescio." Das heißt, noch einmal gesagt, daß es keine abstrakte, aus der sophianischen Ontologie herausgegriffene und außer ihr seiende Freiheit gibt, ebenso wie es keine abstrakte Zeit gibt, die aus dem Sein, richtiger, aus dem „Koordinatensystem der Gegebenheiten" herausgelöst wäre. Freiheit und schöpferischer Prozeß fallen in der Zeit und in der Geschichte zusammen. Freiheit und schöpferische Zeit stehen in Wechselbeziehung und sind im wesentlichen eins. Das Geheimnis, wie Schaffen und Freiheit in eins zusammenzusehen sind, ist von Denkern wie Kierkegaard und Bergson erschlossen. Erinnert man sich, daß nach Auffassung Platons die Zeit das „bewegliche Bild der Ewigkeit" ist, so ist das Leben der Kirche Verwirklichung der schöpferischen ewigen Freiheit in der Zeit, oder muß jedenfalls solch eine Verwirklichung sein. Über Zulässigkeit oder Unzulässigkeit des freien Schaffens in der Kirche kann es keine Diskussion geben: freies Schaffen ist die Bedingung echt kirchlichen Seins, und außerhalb dieses Schaffens kann man im besten Fall Stilisierung und sogenanntes „Lebensbekennertum" (bytovoe ispovedničestvo) beobachten, im schlimmsten Fall aber verderbliches, zu ewiger Verdammnis führendes Vergraben der anvertrauten Pfunde. Alle echten Lebenserscheinungen der Kirche sind schöpferische Erscheinungen und folglich frei in der Zeit zu verwirklichen. Das Wesen schöpferischer Zeit und der einzel-persönlichen Freiheit werden immer in konkreter Existenz und ihrer tragischen Metaphysik als gefallene Schöpfung erkannt.

Besonders wichtig ist es, den schöpferisch erneuernden Charakter der Buße zu erfassen, die bei den Vertretern des „Lebensbekennertums" vor allem kein Glück hatte. Wenn der Herr sagt: „Ich gab ihr Zeit zur Buße", so heißt das, daß eo ipso die Freiheit gegeben

ist, sich zu bekehren und ein neues Leben anzufangen, d. h. sich selbst und seine Umwelt zu erneuern.

Freiheit und Zeit sind also in der schöpferischen Dynamik des persönlichen Geisteslebens und in seinen konkreten Erscheinungen und Bildern gegeben. Das Leben, das schöpferisch wird, ist konkrete, in der Zeit sich verwirklichende Freiheit, die bereichert und umgebildet in die Ewigkeit zurückkehrt.

Die konkrete, freie Allgemeinheit prägt sich aus im tragischen Kampf der „Häresien" mit der „Orthodoxie", d. h. in der dialektischen Entwicklung des kirchlich-dogmatischen Bewußtseins. Die Entstehung dieser tragischen Dialektik ist begründet im freien schöpferischen Streben und Interesse an „göttlichen Dingen" bei den Menschen, die, bildlich gesprochen, „Gott quält", die in der Sphäre göttlicher Energien nicht gleichgültig bleiben können, sondern auf ihre Schwingungen mit dem Zittern ihres ganzen Wesens reagieren. Diese tragische Notwendigkeit, dogmatisches Wissen zu entwickeln, selbst um den Preis von Irrlehren und häretischen Verirrungen, hat der Apostel Paulus auf die scharfe Formel gebracht: „Es müssen Parteien (Häresien *αἱρέσεις*) unter euch sein, auf daß die, so rechtschaffen sind, offenbar unter euch werden" (1. Korinth. 11,19). Wer daher „Ausrottung der Häresien" predigen würde um den Preis, daß das Schaffen vernichtet würde, käme in einen verhängnisvollen Konflikt mit den Worten des Herrn selbst, der das Unkraut auszujäten verbot, „auf daß ihr nicht zugleich den Weizen mit ausraufet, so ihr das Unkraut ausjätet" (Matth. 13,29), und mit den Worten desselben Apostels Paulus, der gesagt hat: „Den Geist dämpfet nicht!" (1. Thess. 5,19).

Ein derartiger Kampf mit den Häresien wäre die Predigt tötlicher Erstarrung und des Nichtseins, wäre Obskurantismus und die allerschlechteste und unverzeihlichste Form von Häresie, verbunden mit Lauheit (teplochladnost') und völligem Mangel an Liebe und geistlichem Interesse, welches ein Zeichen geistlichen Verderbens ist. Freilich muß das kirchliche Bewußtsein, das in leidenschaftlicher Liebe zur göttlichen Wahrheit brennt, sich der Häresie widersetzen. Diesen Widerstand drückt es aus: positiv dadurch, daß es die orthodoxe Lehre ausprägt, — negativ dadurch, daß es mit den Häresien bis zur Verdammung und Ausstoßung der Häretiker kämpft. Die Tragödie besteht darin, daß dies sein muß, da es ja konkretes Leben ist, Existenz in der gefallenen Schöpfung. Es muß Häresien geben, aber es muß auch den Widerstand gegen sie geben. In altkirchlicher Zeit trat diese große Tragödie besonders deutlich hervor im Kampf der Kirche mit einem höchst achtbaren und nur durch eine gewisse traurige Beschränkung ausgezeichneten Häretiker, nämlich Nestorius, der selbst zu der edlen Erkenntnis kam, daß seine Verurteilung

um der Kirche willen notwendig war. Darüber berichtet *A. V. Kartašev* in seinem Buch „Auf den Wegen zum allgemeinen Konzil" (Na putjach k vselenskomu soboru) (Paris 1931).

Über der Frage der Freiheit in der Kirche kam es zu dem bekannten Streit zwischen *Vladimir Solov'ev* und *V. V. Rozanov.* Der Verfasser der „Rechtfertigung des Guten" verteidigte die Freiheit und Duldung, während der Verfasser des „Dunklen Antlitzes" bewies, daß die Kirche nicht duldsam sein kann, weil Duldsamkeit Gleichgültigkeit der Wahrheit gegenüber bedeuten würde. Sicher waren beide im Recht; daß die heftig und sogar erbittert kämpfenden Denker beide recht hatten, hat neuerdings *K. V. Močul'skij* in seinem Buch „Vladimir Solov'ev" (Paris 1936) erwiesen. Der kirchliche Gedanke lebt dialektisch; Dialektik ist aber nichts Äußerliches, von Menschen ad hoc Ausgedachtes, keine Waffe und kein Instrument des Denkens, sondern vom Schöpfer als Grundlage den Dingen gegeben — in natura rerum ab auctore omnium artium, wie Johannes Scotus Erigena gesagt hat (De divisione naturae lib. IV, cap. 4).

Die gegensätzliche Beziehung des freien dialektischen Prozesses und des strengen feuereifrigen Bewahrens der Wahrheit stellt die Besonderheit des theologischen Denkens von A. S. Chomjakov dar, eines Denkers, der bisher noch nicht genügend geschätzt und meist völlig falsch gedeutet wird. Die Dialektik der Allgemeinheit ist die Schule der diesseitigen Weisheit um des jenseitigen Weges willen.

Mit aller Schärfe und nicht ausweichendem Mut hat zuerst Sokrates das allgemeine dialektische Wahrheitssuchen in die Tat umgesetzt, was Xenophon mit den bekannten Worten bezeugt: *Ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γενητὰ πράγματα* (Memorabilia IV). Daß dieser dialektische Prozeß des allgemeinen Wahrheitssuchens eine große Tragödie ist, hat Sokrates mit seinem Märtyrertod bewiesen. Auf dem Wege der „natürlichen Theologie" hat der „weiseste unter den Menschen" alles gegeben, was ein Mensch nur geben konnte. Mit ihm waren, wie Solov'ev sich ausdrückt, die menschlichen Möglichkeiten zu Ende; weiterhin begann die gottmenschliche Sphäre. Das Opfer von Golgatha hat uns gezeigt, was wahre Allgemeinheit ist. Ihre göttliche Dialektik liegt in der Gabe des heiligen Geistes und zugleich im freien, belebenden, heilsamen Ersterben, in dem die üble, endlos-selbstsüchtige individuelle, und folglich eo ipso kollektive, vom Sein und Erkennen losgelöste Pseudo-Freiheit überwunden wird. Auf diesem Wege gelangt das Ich zum ewigen Leben, das sich ihm im „Wir" offenbart, welches sonst im Ich zerrissen wird. Und hier allein muß man die echte, konkrete, unausgedachte Freiheit suchen.

Feofan Prokopovičs theologische Bestrebungen.

Von

Robert STUPPERICH, Berlin.

Geschichtliche Persönlichkeiten, die nicht nur ihre Zeit, sondern auch die nachfolgende Entwicklung aufs tiefste bestimmten, werden meist verschieden beurteilt. Auch abgesehen von der subjektiven Art und Einstellung des Beurteilers spricht hier die Tatsache mit, daß selbst bei ausreichendem geschichtlichem Abstand der Betrachter kaum je das ganze Lebenswerk seines Helden gleichmäßig vor Augen hat und sich bei seiner Darstellung auf einen Teil meist stärker stützt als auf den anderen. Kommen dann aber noch Ereignisse hinzu, die das Charakterbild der zu schildernden Persönlichkeit zu trüben geeignet sind, so ist es unausbleiblich, daß die Urteile über sie sehr weit auseinander gehen.

Feofan Prokopovič gehört fraglos zu den Männern in der „Epoche der Umbildung" Rußlands, die im geistigen Leben ihres Volkes sehr deutliche Spuren hinterlassen haben. Nicht umsonst wird er der „Vater der russischen Theologie"[1] genannt, denn auf seinen Schultern stehen die Theologen des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts. Sein Wirken ist in mancher Hinsicht „vorzeitig" gewesen; gerade seine theologische Arbeit kommt vielfach erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zur Geltung und tritt auch dann nur in vergröberter Gestalt in Erscheinung.

Wie jede einflußreiche Persönlichkeit, so ist auch Feofan zu seiner Zeit von Hassern und Neidern umgeben, die ihm Schlingen zu legen und ihn zu Fall zu bringen suchten. Schon früh ist darum auch der Vorwurf falscher Lehre gegen ihn erhoben worden, und bis in die Gegenwart hinein wird ihm nachgesagt, entweder nur Kompromisse gesucht, oder sogar, ohne die Grundsätze der eigenen Kirche zu wahren, sich ganz protestantischen Einflüssen hingegeben zu haben. Unter Peter dem Großen blieben Anklagen dieser Art ohne Folgen. Der Car hatte großes Vertrauen zu dem Manne, mit dem er in vielen Fragen des äußeren und inneren Lebens übereinstimmte; er brauchte ihn für sein Reformwerk und ließ ihn aus diesem Grunde nicht fallen. Aber nach seinem Tode hatte Feofan keinen mächtigen Beschützer mehr. In der Luft höfischer Intrigen

---

[1] *K. K. Graß*, Die Dogmatik der russischen Kirche, 1902.

mußte er sich selbst seiner Haut wehren und sich in seiner Stellung zu behaupten wissen. Die Nähe des Hofes macht auch einen Bischof nicht besser. Daß aber Feofan nicht immer die mildeste Form wählte, um mit seinen Gegnern abzurechnen, haben ihm viele Forscher nicht verzeihen können.

Wort und Leben gehören bei einem Theologen aufs engste zusammen. Man kann nicht seine Anschauungen betrachten, ohne immer wieder den Blick auf die Persönlichkeit zu richten. So müssen wir auch bei Feofan zu gerechter Beurteilung seiner theologischen Bestrebungen wie seines kirchlichen Wirkens auch die Grundmotive seines eigenen Lebens ins Auge fassen. Wir können uns dabei nicht auf einen einzigen Lebensabschnitt beschränken. Es wäre falsch, von Feofans Petersburger Zeit auszugehen, in der er, durch die Verhältnisse genötigt und der Lage der Dinge Rechnung tragend, dringenden Aufgaben sich hat zuwenden und um der praktischen Notwendigkeit willen manchen Gedanken überbetonen müssen.[2] Andererseits wäre es auch unzureichend, seine theologische Haltung allein nach den in Kiev gehaltenen Vorlesungen zu messen, zumal diese unsicher überliefert sind und seine Gedanken vielfach nur ungenau wiedergeben. Im folgenden soll daher der Versuch unternommen werden, Feofans auf diesem Gebiet in fast 30 Jahren geleistete Arbeit zu überschauen und die durchgehende Richtung seiner theologischen Gedanken und Bestrebungen festzustellen.

I.

Um Feofans Einstellung recht zu verstehen, müssen wir zunächst einen Blick auf die theologische Lage seiner Zeit und die Situation, in der er sich sowohl in Kiev, wie in Petersburg und anderwärts befand, werfen.

---

[2] In der Zeit seiner großen öffentlichen Wirksamkeit, als die Arbeiten für die geistliche Erziehung des Volkes auf seinen Schultern lag, hat Feofan in einer Menge einzelner Traktate zu verschiedenen theologischen und kirchlichen Fragen Stellung genommen. In seinem Katechismus (Pervoe učenie otrokom) ebenso wie in dem schönen Buch „Erklärung der Seligpreisungen Christi“ (Christovy o blaženstvach propovedi tolkovanie) hat er einige der ihm wichtigen Gedanken vorgebracht. Die Abzweckung dieser Schriften muß aber stets mit berücksichtigt werden. Nicht alles, was Feofan in dieser Periode geschrieben hat, geht auf seine eigenen Intentionen zurück. Vielfach ist Feofan nur das ausführende Organ des kaiserlichen Willens. Selbst ist er vorsichtiger und auch konservativer als sein Monarch, der sich dem Geist der Zeit in recht weitem Maße geöffnet hatte. Nach Peters Willen sollte die kirchliche Unterweisung bestimmte Momente in den Vordergrund rücken. Dem mußte Feofan Rechnung tragen. Dasselbe gilt von seinen Äußerungen und Gesetzesentwürfen; ihnen ist nur zu entnehmen, daß es Feofan wie Peter um rechte Glaubenserkenntnis und christliches Leben des Volkes ging. Daß sein Katechismus aber, wie der preußische Gesandte v. Mardefeldt schrieb, „durchgehend auf gut Lutherisch abgefaßt“ wäre, ist trotzdem zuviel behauptet. Vgl. *R. Stupperich*, „Staatsgedanke und Religionspolitik Peters d. Gr.“, 1936, S. 92 ff.

Die alte, in Kiev herrschende Schule vertrat eine Theologie, die sich an die polnisch-jesuitische Wissenschaft und ihre Literatur anlehnte. Das Lateinertum mit seiner blinden Verehrung der Überlieferung hatte auf das geistige Leben Rußlands seit dem 17. Jahrhundert den stärksten Einfluß.[3] Dieser Richtung, die sich auf das Tradieren römischen Gedankengutes beschränkte, gab Feofan die Schuld dafür, daß die theologische Bildung Kievs flach blieb.[4] Gegen die scholastische Spekulation, die er ein „Fliegen ohne Flügel“[5] nennt, wandte sich Feofan daher mit ganzer Kraft. Nicht umsonst hatte er diese Theologie in Rom an der Quelle drei Jahre lang studiert und den Jesuitismus dort aus nächster Nähe kennengelernt.[6] Sein Gegensatz gegen die scholastische Theologie und ihre Methode ist nicht allein seinem Temperament und dem voreiligen Urteil der Jugend zuzuschreiben; in den späteren Jahren hat er sich nicht nur nicht gemindert, sondern eher noch verschärft.[7]

Auch in Petersburg noch schildert Feofan die theologische Lage in den düstersten Farben. Die Zeit, so schreibt er, kranke an der Theologie. Hier herrsche eine heillose Verwirrung. Auf keinem anderen Gebiet könnte es solche Zustände geben. Zu jedem Handwerk gehören Kenntnisse und Fähigkeiten, nur in der Theologie könnten Nichtswisser unangefochten sich der höchsten Weisheit rühmen. Soviel Menschen, soviel Theologen gibt es! Jeder will lehren, niemand will lernen! Jeder entwickle seine eigene Theologie, auch wenn er von ihrer Grundlage, der Hl. Schrift, nichts weiß, geschweige denn von den Kirchenvätern, es sei denn, daß er seine Fehler und Mängel mit ihrer Autorität deckt. Feofan klagt seinem Freunde Jakov Markovič, daß diese angeblichen Theologen dabei eine nicht zu überbietende Überheblichkeit an den Tag legten. Sie beschäftigten sich mit Spitzfindigkeiten und ausgefallenen lächerlichen Fragen und hätten ein Gehabe, als besäßen sie alle Weisheit und Erkenntnis. Wenn nur das Streben vorhanden wäre, die Wahrheit zu finden, dann könnte man die Hoffnung haben, daß das Licht auch in der Finsternis scheint, aber diesen Drang könnte man eben nicht sehen. Das läge an der Zeit. Unverkennbar ist diese trübe Stimmung bei Feofan hervorgerufen unter dem Eindruck seiner Umwelt und des Treibens in der neuen Residenz. Wenn die Welt sich in Gottlosigkeit stürzt, so schreibt er voller Bitterkeit, dann will sie als heilig

---

[3] Vgl. *P. Morozov*, Feofan Prokopovič kak pisatel', 1880, S. 48 ff., und *A. Višnevskij*, Kievskaja akademija v pervoj polovine 18. veka, 1903, S. 144 ff.

[4] Epistulae ill. et rev. Theophanis Prokopovicz. 1776, Ep. 20, S. 55.

[5] Christ. orthodoxa theologia, Leipzig 1782, Bd. 2, S. 197.

[6] Vgl. *R. Stupperich*, „Feofan Prokopovič in Rom“ (Ztschr. f. osteurop. Geschichte V), 1931, S. 335 f.

[7] Vgl. z. B. Polnoe sobr. zakonov VI, Nr. 3718, S. 318 ff.

angesehen sein! Am meisten muß sie aber Anstoß nehmen am Evangelium, an der Lehre von der Rechtfertigung durch Christus.[8]

Feofan mußte sich unter diesen Umständen in Kiev wie in Petersburg als Vorkämpfer für die Reinerhaltung der orthodoxen Lehre gegen ihre Verfälschung und Verleugnung ansehen.

Sein Wissenschaftsbegriff verlangte auch vom Theologen selbständige Arbeit. Es gilt, nicht ausgetretene Wege zu gehen, nicht ungeprüft zu übernehmen und weiterzugeben, was andere vor ihm gesagt haben.[9] Eigenes Forschen und Prüfen gibt erst das Anrecht auf Wissenschaftlichkeit. Leerlauf in der Wissenschaft verachtete er wie jedes unnütze Schreien und Prahlen. Halbbildung könne sich mit marktschreierischem Getue begnügen, solide Erudition, die Bestand hat, erwächst nur aus fleißigem selbständigem Studium der Quellen.[10] Für Kiev war Feofans Forderung methodisch neu; ihre Erfüllung brachte erstmals ein eigenes Erfassen des Gegenstandes, den man vom Hörensagen wohl kannte.

So anregend Feofan auch war, manche seiner Kollegen mißgönnten dem jungen Dozenten den raschen Aufstieg und den großen Lehrerfolg. Dieser Gegensatz kam, wie wir noch sehen werden, später deutlich zum Vorschein, als der Patriarchatsverweser sich entschloß, Feofan den Zugang zum Bischofsamt zu verwehren. Bei seinen Schülern dagegen stand Feofan in hohem Ansehen. Aus seiner Schule sind zahlreiche namhafte Männer hervorgegangen, die ihm stets ein dankbares Andenken bewahrten. Noch in seinen Anfängen, als er Rhetorik las, hatte in der ganzen Akademie niemand so großen Zustrom wie er. Feofan suchte auch, seine Schüler an seinen eigenen Arbeiten teilnehmen zu lassen und regte sie zu selbständigem Forschen und zu eigenem Durchdenken der Probleme an.[11]

Wie er selbst mit kritischem Sinn an seine Arbeit heranging, so forderte Feofan auch von seinen Schülern, daß sie nichts allein auf die Autorität ihrer Lehrer annähmen. Alles sollten sie prüfen und nach der Weisung des Apostels nur das Gute behalten. Diese Forderung, so führt er im Eingang seiner theologischen Vorlesungen aus, müßte auch ihm selbst gegenüber gelten. Sollte er unbegrün-

---

[8] Ep. 20, S. 58 ff.

[9] Vgl. *Morozov*, a. a. O., S. 96.

[10] Ep. 6, S. 21 ff., und die Handschrift der philosophischen Vorlesungen Feofans (Vsenarodnja biblioteka Ukrajiny in Kiev), S. 52 b: Im 8. Buch der Dialektik wendet sich Feofan in heftigen Ausdrücken gegen die Vertreter der alten Schule, weil sie adeo admirant Latinorum, Luteranorum aliorumque haereticorum doctrinam, ut eorum argumenta, quae contra inconcussa crepant, censeant esse solidissima et nefas existiment sentire contrarium; ideo breviter et clare contrarium demonstro, si id ipsum plumbeae mentes capere valeant.

[11] Für die Einzelheiten darf ich auf meine demnächst erscheinende Arbeit über Feofans akademische Tätigkeit in Kiev verweisen.

dete Thesen vorbringen oder etwas unklar lassen, so verlangte er von seinen Schülern, daß sie es nicht ohne Widerspruch ließen.[12]

Nach Feofan gebührt die höchste Autorität in der Theologie nicht Thomas oder Duns Scotus, sondern allein der Hl. Schrift. Wie das Schriftstudium für die Erkenntnis grundlegend sei, so führe es auch zu wahrer Frömmigkeit. Darum sollte Belehrung in Glaubensdingen nur Sache der Menschen sein, die darin erfahren wären. Feofan war erbittert, wenn er sah, daß „unwissende Menschen, die von der Hl. Schrift nichts kennen", und ihren Beruf nur handwerksmäßig ausübten, sich zu Lehrern der Kirche aufschwangen.[13] Dagegen besaß er selbst nicht den Ehrgeiz, mit einer „eigenen" Theologie und einem „eigenen" dogmatischen System hervorzutreten. An seinen einstigen Schüler Irodion Žurakovskij, Bischof von Černigov, schrieb Feofan: „Uns gebührt es nicht, eine bessere Theologie zu suchen, als es das Wort Gottes selbst ist".[14] Wo Gottes Wort redet, da hat die Vernunft mit allen menschlichen Meinungen zu schweigen. Aus diesem Grunde wendet sich Feofan in seinen theologischen Vorlesungen gegen jede Richtung, die mit natürlichen Maßstäben rechnet, sowohl gegen die modernen Atheisten (Spinozisten), als auch gegen die Sozinianer. Rationalismus kann ihm deswegen nicht vorgeworfen werden, wie man ihm andererseits theologische Enge auch nicht nachsagen kann.[15]

Neben der Hl. Schrift steht bei Feofan die Tradition seiner Kirche, sofern sie nicht in Widerspruch zur Schrift tritt. Die klare und deutliche Lehre der Kirchenväter ist zwar immer nützlich, darf aber nur an zweiter Stelle neben der Schrift genannt werden. Feofan selbst hat sich ständig auf das patristische Zeugnis berufen und ihm hohe Bedeutung beigelegt.[16]

Zu seiner Zeit über theologische Fragen zu reden, war, wie Feofan selbst sagt, schwer und mühsam.[17] Er mußte nicht nur seine Gedanken entwickeln, sondern zugleich sie gegen falsche Ansichten abgrenzen und gegen Angriffe verteidigen. Da es Feofan ausschließlich darum ging, den biblischen Gehalt in seiner Theologie zum Ausdruck zu bringen, entwickelte er auch ausführlich die paulinische Rechtfertigungslehre. Die Betonung der Rechtfertigung ist zwar in

---

[12] Praefatio ad sacrae doctrinae studiosos (in Chr. orth. theol. I).

[13] Trudy kievskoj duchovnoj akademii, 1865, 1, S. 310.

[14] Ebd., 1865, 2, S. 545.

[15] Über Feofans in den theologischen Vorlesungen entwickelten Schriftbegriff vgl. *P. Červjakovskij*, Vvedenie v bogoslovie Feofana Prokopoviča. (Christianskoe Čtenie) 1876 ff., und *Hans Koch*, Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter, 1929, S. 98 ff.

[16] Delo o Feofane Prokopoviče. (Čtenija obščestva istorii) 1862, 1, S. 20 f. Nicht umsonst, so schreibt Feofan, habe er für sich mit großen Opfern in Holland die Werke der Kirchenväter gekauft (Epp. 9 und 25).

[17] Ep. 2, S. 58.

der orthodoxen Theologie nicht üblich und mußte zum Verdacht führen, daß damit protestantische Neuerungen eingeführt würden.[18] Wieviel aber Feofan gerade an der Rechtfertigungslehre lag, läßt sich schon äußerlich daraus ersehen, daß er immer wieder zur Behandlung dieses Gegenstandes greift, bald in ausführlicher, bald in kurzer Form. Hier kommt insbesondere sein Tractatus de justificatione von 1716 in Betracht, der zwar eilig in zwei Tagen von ihm für Jakob Markovič niedergeschrieben wurde und manche Lücke ließ,[19] auf der anderen Seite aber auch kein Privatbrief war, sondern von ihm selbst für die Öffentlichkeit bestimmt wurde. Als Feofan diesen Traktat schrieb, wußte er, daß sein Entwurf nicht unwidersprochen bleiben würde. Es ist ihm aber nicht in den Sinn gekommen, deshalb seine Meinung abzuschwächen und mit seiner Überzeugung zurückzuhalten.[20] Schon mit dem Thema seiner Abhandlung hat er die Gegner gewissermaßen herausgefordert. Das war ihm bewußt. Sie sollten sich zuerst um das Verständnis seiner Schrift bemühen und dann zum Kampf übergehen. Da Feofan sich scharf von der römischen Infusionslehre abgrenzte, wobei er Werke protestantischer Polemik benutzte, war es unausbleiblich, daß er manche Wendungen daraus übernahm.[21] Inhaltlich aber will er in allem auf dem Boden der orthodoxen Kirchenlehre geblieben sein.

Feofan war überzeugt, mit seiner Rechtfertigungslehre nur die Lehre der Hl. Schrift wiederzugeben, und hob sie so stark hervor, weil es ihm zur Gewißheit geworden war, daß sie totius Theologiae cardo[22] sei. Bereits in seiner Schrift „Vom untragbaren Joch des Gesetzes“[23] 1712 hatte Feofan die Hauptfragen, wie Gesetz und Gnade,

---

[18] Vgl. *Čistovič*, Feofan Prokopovič i ego vremja, 1869, S. 19.

[19] Vgl. Epp, 2 und 3; in seiner Theologie wollte Feofan ein ganzes Buch darüber schreiben. Der Traktat sollte nur eine Skizze sein cum argumentis ex verbo Dei pro orthodoxa doctrina nostra.

[20] Chr. orth. theol. I, S. 519.

[21] Vgl. *H. Koch*, a. a. O., S. 140 ff. Im Jahre 1726 hat zwar Feofan vor dem schwedischen Gesandten Cederhielm die Erklärung abgegeben, er sei durch die Schriften der lutherischen Theologen B. Meißner, Chemnitz und Hunnius, aber auch der Straßburger Dannhauer und Schmidt stark beeinflußt worden, vgl. *Harald Hjärne*, Holsteinska partistämplingar i Ryssland (Festskrift till. Malmström), Stockholm 1897, S. 6. Diese Erklärung sollte aber wohl nur als Abgrenzung gegenüber dem Kalvinismus zu verstehen sein. Denn in Feofans Schriften läßt sich der Einfluß der genannten Autoren kaum nachweisen. Über Feofans persönliche Beziehungen zu Theologen des Auslandes vgl. *R. Stupperich*, Feofan Prokopovič und Johann Franz Buddeus (Ztschr. f. osteur. Gesch. IX (1935), S. 341 ff.).

[22] Chr. orth. theol. I, S. 520.

[23] O neudob'nosimom zakonnom ige. (Slova i řeci IV, S. 81—242.) Den Theologen der Moskauer Akademie war diese Lehre höchst befremdend. *Feofilakt Lopatinskij* verfaßte in demselben Jahre noch eine ausführliche Gegenschrift „Igo gospodne blago i bremja ego legko“, in der er Feofan „reformatorische Neuerungen“ vorwirft und ihm irrige Auslegung und Verdunkelung der Hl. Schrift zur Schuld legt. Feofan hätte nichts anderes beabsichtigt, als „den orthodoxen Lehrern den Weg zum Luthertum und Calvinismus und zur ganzen Reformation zu zeigen“. Vgl. *Morozov*, a. a. O., S. 161 ff.

Glaube und Werke eingehend behandelt und die paulinischen Gedanken herausgearbeitet. Schon aus dem Begriff der Gnade folgt, so führt er hier aus, daß niemand sich die Rechtfertigung verdient. Gesetzt den Fall, der Mensch würde das Gesetz Gottes erfüllen, wozu er nie imstande ist, so würde er auch dadurch sich die Seligkeit nicht ertrotzen können. Da nun der Mensch Gottes Forderung nicht genügt, kann er auch nicht durch das Gesetz, sondern nur durch Christus die Gerechtigkeit erlangen. Für viele Menschen liegt darin eine Anfechtung, weil sie sich diesen Gedanken nicht verdeutlichen und den Zusammenhang nicht verstehen.[24] Vorstellen soll man sich den Rechtfertigungsprozeß, so führt Feofan in dieser Schrift weiter aus, als actus forensis. Da der Mensch von sich aus nichts zu bringen hat und vor Gott als schuldig erscheint, muß Gott ihn verdammen. Der Sünder hält sich aber mit ganzem Vertrauen an Christus, der für ihn gestorben ist. Um Christi willen wird daher der Mensch von Gott gerecht gesprochen,[25] nicht als müßte ihm nun Gott gnädig sein, sondern aus lauter Gnade und Barmherzigkeit.[26] Von dieser Rechtfertigung allein aus dem Glauben, allein durch Christus, allein durch Gottes Gnade, ist in der ganzen Hl. Schrift die Rede, sowohl bei Paulus wie bei Jacobus.[27] Die scholastische Lehre von der doppelten Rechtfertigung durch Glaube und Werke lehnt Feofan ab, da sie nicht nur die Rechtfertigung in zwei Teile zerreiße, sondern auch den Glaubensbegriff entwerte. Glaube und Werke gehören zusammen;[28] trennt man sie, so kommt man wieder zur Werkgerechtigkeit. Menschliche Leistungen können aber nie Grund der Rechtfertigung sein. Der Mensch, der als Bettler vor Gott steht und allein aus seiner Gnade gerecht wird, muß in Liebe zu ihm erglühen und diese Liebe in Werken bewähren.[29] Die Rechtfertigung bedeutet daher zugleich die christliche Freiheit. Ist es dem Sünder unmöglich, das Gesetz zu erfüllen, so wird dasselbe Gesetz für den Gerechtfertigten ein sanftes Joch und eine leichte Last. Es leitet ihn zum Gehorsam an und läßt ihm nunmehr in voller Freiheit entsprechen.[30]

---

[24] Slova i reči IV, S. 150.

[25] Ebd., S. 218.

[26] O blaženstvach, S. 10a.

[27] Slova i reči IV, S. 223.

[28] Vgl. in der handschriftlichen philosophischen Vorlesung, S. 214b: ... non omnino merita hominum ex salutis nostrae thesauro excludimus, quemadmodum faciunt Lutherani, sed illa tanquam instrumenta putamus esse, per quae virtus sanguinis et mortis servatoris nostri operatur; nihilo minus tum non omnia dona divina requirere operum humanorum interventum ultro fatemur, sed multas gratias gratis dari scimus.

[29] O blaženstvach, S. 38a.

[30] Slova i reči IV, S. 210.

II.

Hatte Feofan mit den entwickelten Anschauungen, wie seine Gegner meinten, den Boden der orthodoxen Kirchenlehre verlassen? Stefan Javorskij behauptete es mit Bestimmtheit und erklärte Feofan für einen Neologen. Freilich mußte Javorskij später gestehen, Feofans Schriften niemals gelesen zu haben.[31] Durch Feofans Kiever Kollegen Gideon Višnevskij sind ihm seine „Theologischen Briefe“ zugestellt worden, unter denen wohl der Tractatus de Justificatione zu verstehen sein wird. In seiner späteren Anzeige berichtet auch Markell Rodyševskij davon, daß Višnevskij mit ihm zusammen in Kiev in Disputationen gegen Feofan gestritten habe. Schon damals müssen sie auch Anklagematerial gegen ihn gesammelt haben, denn Rodyševskij berichtet weiter, in der Kiever akademischen Bibliothek Bücher mit handschriftlichen Anmerkungen Feofans gesehen zu haben, aus denen hervorginge, daß er die Lehre Calvins für richtig hielte. Auch Feofan selbst berichtet nach Kiev, Javorskij hätte sich durch Višnevskij bestimmen lassen, den Vorwurf der Irrlehre gegen ihn zu erheben.[32]

In seiner Anklage, die zugleich den Urteilsspruch enthält,[33] geht Javorskij im wesentlichen nur auf Feofans Lehre von der Rechtfertigung und den guten Werken ein. Der Patriarchatsverweser konnte jedoch seine Meinung nicht aufrechterhalten, sondern mußte seine Anschuldigungen zurücknehmen. In Gegenwart von Musin-Puškin und Feodosij Janovskij bat er ihn um Verzeihung und erklärte seine Auffassung für der orthodoxen Kirchenlehre entsprechend.[34]

Als viele Jahre später der Archimandrit Rodyševskij erneut die Anklage gegen Feofan auf angebliche Irrlehre erhob, erklärte er in seiner umfangreichen Anklageschrift, Feofans Buch über die Seligpreisungen wäre ganz lutherisch, und alle übrigen Schriften wären ebenso mit Irrlehre durchsetzt. Im Tajnyj Sovet gab er zu Protokoll, Feofan richtete sich gegen Heiligen- und Bilderverehrung, lehnte alle liturgischen Bräuche und Zeremonien ab und lehrte die lutherische Rechtfertigungslehre.[35]

In seiner schriftlichen Antwort auf die 48 Punkte umfassende Anklageschrift geht Feofan hauptsächlich auf die Rechtfertigungslehre und auf seine Stellung zu den Kirchenbräuchen näher ein. Von seinen Schriften, in denen er die Rechtfertigungslehre entwickelt,

---

[31] Ep. 6, S. 19.

[32] Čtenija, 1862, 1, S. 1 ff., und Ep. 6, S. 15.

[33] Poslanie Stefana Javorskago k Aleksiju Sarskomu i Varlaamu Tverskomu. (Čtenija) 1864, 4 smes, S. 6—8.

[34] Ep. 6, S. 19. Im Jahre 1721 hat Stefan Javorskij sogar von sich aus Feofan zum Erzbischof von Kiev vorgeschlagen, vgl. *K. Charlampovič*, Malorossijskoe vlijanie na velikorusskuju cerkovnuju žiz'n, 1914, S. 514.

[35] Čtenija, 1862, 1, S. 9 ff.

nennt er hier selbst seine Weihnachtspredigt von 1716, die er in Menšikovs Hauskirche gehalten hatte, seinen Katechismus „Erste Unterweisung der Jugend" und die Schrift über die Seligpreisungen von 1723. Die Summe seiner Lehre, die er jederzeit vertreten könnte, bestände in folgendem: Im Glauben erhalten die Menschen Vergebung der Sünden durch Christus. Dieser Glaube ist eine gewisse Zuversicht zu Gott, die uns ständig unsere Sünde erkennen und das Menschenherz auf jedes gute Werk gerichtet sein läßt. In schärfster Weise grenzt sich Feofan von der falschen Ansicht ab, der Mensch bedürfe nach der Rechtfertigung keiner Werke. Diese Auffassung würde niemand bei ihm finden. Vielmehr habe er immer den Gedanken vertreten, daß erst der gerechtfertigte Mensch die Kraft des Hl. Geistes erhält, gute Werke zu wirken.[36]

Was aber die Heiligen- und Reliquienverehrung, die Wasserweihe und andere Bräuche anlangt, so kann Feofan darauf hinweisen, daß er gerade in diesen Stücken die kirchliche Haltung immer vertreten habe. Den Glauben der Kirche an die der Mittlerschaft Christi analoge Stellung der Heiligen hätte er immer aufrecht gehalten und die Wasserweihe hätte er noch 1724 auf der Neva in Gegenwart Peters des Großen verrichtet.[37]

Tatsächlich hat Feofan in einer besonderen Schrift Apologia sacrarum reliquiarum die orthodoxe Auffassung vom Wesen und der Verehrung der Heiligen gegenüber den Angriffen des Lutheraners Joh. Herbinius nachdrücklich verteidigt und den Glauben an die Unverweslichkeit ihrer Leiber ebenso wie den Mirakelglauben allgemein stark betont.[38] Weiterhin hat Feofan in seiner Apologia fidei, der Antwort an die Königsberger Theologen, die schon mit dem Kiever Mönch Michael Schi in Briefwechsel standen, sich nicht zurückgehalten, sondern hat seinerseits dem Protestantismus Entscheidungsfragen vorgelegt. Hier geht er auf die Differenzen zwischen Luthertum und Orthodoxie ein, auf die er später noch ausführlicher einzugehen gedachte. Feofan beginnt seine Ausführungen mit dem Kirchenbegriff. „Katholisch" nennt sich nach seiner Auffassung die Kirche nicht deshalb, weil sie etwa in der ganzen Welt zu finden sei, sondern weil sie sich allen öffnet und der ganzen Welt das Evangelium predigt. Diese katholische Kirche ist allein die Ostkirche: sie stimmt mit dem Evangelium, mit den Aposteln und dem Zeugnis der Väter in allen Heilslehren überein.[39] Die Kirche ist eine Einheit

[36] Ebd., S. 19 f.
[37] Ebd., S. 23.
[38] Miscellanea sacra, 1744, S. 65—122. Diese Schrift ist ein wörtlicher Abdruck aus den philosophischen Vorlesungen von 1707/08, Bl. 208—220. Feofans Angabe (Čtenija, 1862, 1, S. 23), diese Schrift sei 1718 verfaßt, ist daher als ungenau anzusehen.
[39] Miscellanea sacra, S. 15.

und setzt sich nicht etwa aus einzelnen Teilen zusammen. Diese Einheit ist durch die Lehre und die apostolische Succession gewährleistet. Die Definition der Confessio Augustana art. VII genüge nicht, denn schließlich behaupte doch jede christliche Gemeinschaft von sich, das Evangelium recht zu verkündigen, beweisen aber könne es keine. Außerdem lasse sich aus der Schrift allein nicht alles ableiten, was die Kirche in ihrem Leben darstellt. Überall spricht daher eine gewisse Tradition doch mit.[40]

Nach der Auffassung der Ostkirche, so führt Feofan hier weiter aus, hat die Reformation den Fehler begangen, das römische Dogma De processione spiritus sancti a patre filioque ungeprüft übernommen zu haben. Sie rühme sich daher zu unrecht, die Ketten des Papsttums zerrissen zu haben. Die Antwort der Tübinger an den Patriarchen Jeremias von Konstantinopel 1584 sei zu schwach. Hätten sie über das Filioque genauer nachgedacht, sie würden, wenn nicht gar der Ostkirche zugestimmt, doch wenigstens dieses Dogma als ungewiß bezeichnet haben.[41] Als Feofan schließlich 1714 im Rahmen seiner theologischen Vorlesungen die Trinitätslehre behandelte, widmete er dem Kapitel De processione spiritus sancti a solo patre eine besonders ausführliche Darstellung. Die Veranlassung dazu gab die gleiche Differenz zur westlichen, hauptsächlich lutherischen Theologie. Die weitschweifigen, grundgelehrten Traktate Adam Zernikovs, die er im Manuskript in Kiev vorfand, lieferten ihm reichliches Material zu seiner Auseinandersetzung mit dieser Theologie. Daß die Lutheraner, die doch sonst sich nur nach der Hl. Schrift richteten, in diesem Punkte das römische Dogma beibehielten, wunderte ihn sehr. Diese Tatsache konnte er sich nicht anders erklären, als daß die protestantischen Theologen, durch die Autorität der Vergangenheit verleitet, das griechische Dogma für menschliche Erfindung hielten. Feofan aber bleibt beim Zeugnis der Väter, das zwar durch die Hl. Schrift nicht gestützt, aber ebenso wenig widerlegt wird. Einzelne Schriftstellen, die die Lateiner für sich anführten, hätten nach seiner Meinung gar keine Beziehung zum Gegenstand. Daher könnten auch die Lutheraner in diesem Punkte keinen Irrtum der griechischen Kirche behaupten, sondern höchstens darauf hinweisen, daß die Schrift zu diesem Thema keine eindeutigen Aussagen mache und die Theologen aus diesem Grunde darüber auch schweigen sollten.[42]

In der Apologia fidei hatte Feofan abschließend erklärt, die Schuld der Reformation bliebe es, den Anschluß an die alte Kirche

[40] Ebd., S. 56.
[41] Ebd., S. 21.
[42] Tractatus de processione spiritus sancti, 1772, S. 151, und ebenso Apologia fidei (Miscellanea sacra), S. 21 ff.

nicht gesucht zu haben, diese Schuld wäre größer als das Beibehalten des Filioque oder Einführung anderer Neuerungen.[43]

Nach allen diesen Auseinandersetzungen fragen wir: Was ist Feofans letztes Ziel? Worauf sind seine theologischen Bestrebungen letztlich gerichtet? Auf diese Fragen ist auch eine doppelte Antwort zu geben: Während Feofan sein innerkirchliches Ziel darin sieht, die Gläubigen zu tieferem, frommem Erfassen der christlichen Wahrheit anzuleiten, daß sie den Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem selbst erkennen und in dieser Erkenntnis fortschreiten, sieht er darüber hinaus das gesamtkirchliche Ziel in der Vereinigung aller Christen. Wie schon erwähnt wurde, ist für Feofan die orthodoxe Kirche die eine wahre Kirche Christi. Daher kann es in seinen Augen keine andere Einigung geben, als daß die Draußenstehenden zur Kirche kommen. Feofan erkannte den Lutheranern wohl zu, daß sie kluge, geschickte und gute Menschen seien, aber daß sie wahre Christen seien, das konnte er ihnen, solange Lehrdifferenzen zwischen ihnen beständen, ebensowenig wie den Katholiken zugestehen.[44]

Unter Andersgläubigen, mit denen er zusammenkam, hat Feofan niemals Propaganda für seine Unionsgedanken getrieben. Er hat sich oft und gern mit ihnen unterhalten, sowohl mit den deutschen lutherischen Pastoren (Müller, Haumann, Nazzius), wie mit Reisenden und Gelehrten aus dem Auslande, aber er hat nur selten, soweit wir wissen, das eigentlich kirchliche Gebiet in diesen Gesprächen berührt. Nur in einem Falle hat es Feofan mit einem Konvertiten zu tun bekommen, als nämlich Michael Franz Malardus, ein Hugenotte, der in den Dienst der englischen Staatskirche getreten war, Aufnahme in die Kirchengemeinschaft der Ostkirche begehrte. Als Feofan diesen Fall zu behandeln hatte, ging er sehr vorsichtig vor: er legte dem Konvertenten acht Fragen vor, auf die er eine begründete schriftliche Antwort verlangte.[45] Diese Fragen umfassen alle konfessionellen Sonderlehren, in denen sich die Ostkirche vom gesamten Westen unterscheidet: Filioque, römischer Primat, Prädestination, Heiligen- und Bilderverehrung, bischöfliche Succession, Fegefeuer und Eucharistie. Diese Konversion ist aber nur ein Einzelfall geblieben.

Die Frage, ob Feofan von den gleichzeitigen Unionsbestrebungen des Westens gewußt hatte oder gar von ihnen mit beeinflußt wurde, muß offen gelassen werden. Die Annahme ist durchaus möglich, daß er von einem der Halleschen Theologen oder der russischen Diplomaten, die mit Leibniz zu verhandeln hatten, von dessen utopischen

[43] Apologia fidei, a. a. O., S. 53.
[44] Ebd., S. 64.
[45] Miscellanea sacra, S. 163 ff.

Gedanken einer einzigen christlichen Kirche gehört hätte. Zu belegen ist diese Verbindung nicht. Dagegen darf eine andere Tatsache hier nicht übergangen werden, die uns beweist, daß Feofan schon früh sich mit ähnlichen Gedanken beschäftigt hat. Im Jahre 1711 hatte nämlich der russische General Freiherr von Eberstadt dem damaligen Kiever Präfekten durch seinen Arzt Reinhardt den Vorschlag zu einer Religionsverhandlung (commercium litterarium) zwischen orthodoxen und lutherischen Geistlichen unterbreitet, die allerdings nur schriftlich zwischen Gotha und Kiev geführt werden sollte. Auf diesen Vorschlag soll Feofan, wie Reinhardt berichtet, mit großem Eifer eingegangen sein.[46] Der Gedanke der Aussprache und der Verständigung mit den Protestanten hat ihn seitdem beschäftigt, auch wenn er selbst keine Initiative zu seiner Verwirklichung je ergriffen hat.

Samarin geht mit seiner Vermutung sicher nicht fehl, daß es Feofans geheimer Wunsch gewesen sei, die Protestanten möchten sich mit der orthodoxen Kirche verbinden.[47] Wie die Apologia fidei zeigt, rechnete er durchaus mit der Möglichkeit, daß diese Vereinigung einmal stattfinden könnte. Nach seinem Eindruck war es gewissermaßen von den Protestanten übersehen worden, als sie sich von Rom trennten, daß es eine alte Kirche gäbe, die nach altkirchlichen Normen lebte. Der Weg zu ihr sollte ihnen darum offen bleiben.

*

Wie steht es nach alledem mit Feofans Rechtgläubigkeit? Diese Frage ist in der Literatur zuletzt 1913 von *A. Kartašov* scharf gestellt und beantwortet worden. In der russischen Prokopovič-Forschung fand Kartašov in bezug auf diese Frage eine Unsicherheit und ein merkwürdiges Schwanken. Samarin hatte die Frage durchaus gesehen, wollte aber nicht näher auf sie eingehen, *Čistovic* umging sie völlig und erst *Červjakovskij* gab in seinen Untersuchungen über Feofans Schriftverständnis auf sie eine Antwort. Sein Ergebnis läuft darauf hinaus, daß sachlich an Feofans Auffassung vom orthodoxen Standpunkt nichts zu beanstanden sei und daß seine Ansichten nur in der Anwendung auf das russische Leben sich als protestantisch erweisen. Sachlich kann auch *Tichomirov* in seinen Abhandlungen über Feofans Gottesbegriff nichts gegen ihn einwenden. Von den Spezialforschern ist nur *Sarkevič* zu dem Ergebnis gekommen, Feofan hätte in seiner Lehre von der Tradition den Boden der orthodoxen Kirche verlassen. Ohne seinerseits Feofans Theologie in allen Stücken einer näheren und genaueren Prüfung

---

[46] *Th. Wotschke,* Schulkämpfe in Petersburg (Jahrbuch für Kultur und Geschichte der Slaven I), 1926, S. 187.

[47] *J. Samarin,* Sobranie sočinenij V (1880), S. 158.

zu unterziehen, gab Kartašov damals folgendes Urteil ab: „Er (Feofan) war ein echter Protestant, sozusagen ein religiöser Ausländer in der russischen Hierarchie. Wenn ihn der Erzbischof *Antonij (Chrapovickij)* „unreligiös" nennt und es nicht für unmöglich hält, daß unter einem Bischofshut ein atheistischer Kopf steckt, so wird es Zeit, daß die russischen Theologen ihre Zunge lösen und, auch wenn sie die Meinung des energischen Erzbischofs über Feofan nicht teilen, ihn ohne Scheu so nennen, wie sie ihn auf Grund der eigenen theologischen Wissenschaft nennen müssen. Das neue und unvoreingenommene Urteil des deutschen Professors *(M. Schian)* über die Theologie Feofans gibt uns den Anlaß und legt uns geradezu die Pflicht auf, laut auszusprechen: Ja, Feofan Prokopovič war wirklich ein Protestant!"[48]

Vom protestantischen Standpunkt ist zu diesem Urteil nur zu sagen, daß Feofan als Protestant undenkbar ist. Aber auch geschichtlich gesehen, erscheint Kartašovs Stellungnahme ungerecht. Feofan hat den Boden seiner Kirche nie verlassen, hat in ihr gelebt und ihre Lehre vertreten. Wenn er dem Zuge der Zeit folgend auch nach Westen blickte, so ist er darum noch kein Protestant geworden. Auch in der Kirchengeschichte muß übrigens das Urteil über das 18. Jahrhundert reiflich revidiert werden. Die geschichtliche Situation, in die sich Feofan gestellt sah, war schwer und darum auch für die Folgezeit bedeutsam. Damit, daß er als Theologe dieser Situation gerecht wurde, hat er seiner Kirche den größten Dienst geleistet. Wenn die kirchliche Entwicklung des Jahrhunderts eine andere Richtung nahm und sein Werk nicht fortgesetzt wurde, so ist das weniger seine Schuld als derer, die nach ihm kamen. Feofan ist darum doch als aufrichtiger orthodoxer Christ anzusehen, der stets der Kirche Bestes gesucht hat. Über die Jahrhunderte hinweg bleibt es sein Vorzug, ehrlich ausgesprochen zu haben, was er zu sagen hatte, und seine Überzeugung als orthodoxer Bischof und Lehrer der Kirche in jeder Lage männlich vertreten zu haben.

---

[48] K voprosu o pravoslavii Feofana Prokopoviča (Sbornik statej v česť D. F. Kobeko) 1913, S. 225—237.

Die alte kirchliche Kunst der Rumänen.

Von

Coriolan PETRANU, Cluj-Klausenburg.

Mit 12 Abbildungen.

Die rumänische Kunstgeschichte umfaßt eigentlich: 1. die kirchliche Kunst, 2. die Volkskunst. Die profane Hochkunst hat vor dem 19. Jahrhundert wenig Denkmäler hinterlassen. Die rumänische Kunstgeschichtsschreibung bemühte sich jahrzehntelang um die Erforschung der einzelnen Denkmäler in monographischen Studien, bis 1922 *Jorga* und *Balş* die erste Geschichte der rumänischen Kunst herausgegeben haben.[1] Die Arbeit der synthetischen Darstellung wurde dann noch ausführlicher durch *Balş* fortgesetzt, indem er eine dreibändige Geschichte der moldauischen Kunst veröffentlichte. Dieselbe Arbeit leistete *Ghika*-Budeşti für die Walachei (Muntenia), eine Übersicht der rumänischen Kunstgeschichte von Siebenbürgen gab 1927 der Verfasser dieser Zeilen in einem Aufsatz, eine neue durch die letzten Forschungen ergänzte französische Auflage erscheint in diesem Som-

---

[1] Kurze Bibliographische Übersicht (zugleich auch Sammlung von Illustrationsmaterial):

N. Jorga und *G. Balş:* L'art roumain. Paris 1922. Ed. Boccard.

N. Jorga: Les arts mineurs en Roumanie. Bucarest, I. 1934, II. 1936.

G. Balş: Bisericile lui Ştefan cel Mare. Bucureşti 1926. „Cartea Românească".

G. Balş: Bisericile moldoveneşti din veacul al XVI-lea. Bucureşti 1928.

G. Balş: Bisericile moldoveneşti din veacurile XVII—XVIII. Bucureşti 1933.

(Alle drei auch mit französischem Text.)

N. Ghika-Budeşti: Evoluţia Architecturii în Muntenia. Bd. I. Vălenii de munte 1927. II. 1931, III. 1933. (Auch französischer Text.)

C. Petranu: Die Kunstdenkmäler der Siebenbürger Rumänen. Cluj 1927.

C. Petranu: Die Holzkirchen der Siebenbürger Rumänen. Sibiu 1934.

I. D. Ştefănescu: L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie. Paris 1928.

I. D. Ştefănescu: Nouvelles recherches. Paris 1929.

I. D. Ştefănescu: La Peinture religieuse en Valachie et Transsylvanie. Paris 1930 und 1932.

Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice. I—XXIX. Bucureşti, ab 1909 (z. T. mit französischer Zusammenfassung).

I. Myslivec: Rumänische Baukunst, in „Wasmuths Lexikon der Baukunst", IV. Bd., Berlin 1932, S. 239—243.

E. Kusch: Die christliche Kunst in Rumänien. In der Zeitschrift „Christliche Kunst" XXXII. 8. München 1936.

Exposition d'art roumain au Musée du Jeu de Paume a Paris. 1925.

mer. Eine Darstellung der rumänischen Malerei liegt von *I. D. Ştefănescu* vor, eine des Kunstgewerbes von *Jorga.* Eine Anzahl von Monographien ermöglicht die Erweiterung unserer Kenntnisse, vor allem durch die periodische Publikation der rumänischen Denkmalkommission: Buletinul Comisiunii Monumentelor istorice, die seit 1909 erscheint. Wir wollen versuchen, ein übersichtliches Bild der Entwicklung und des Wesens rumänischer Kirchenkunst auf Grund der bisherigen Forschungen zu geben.

Die Gründung des muntenischen Staates fällt in die zweite Hälfte des 13., die des moldauischen in die Mitte des 14. Jahrhunderts. Am Anfang des 14. Jahrhunderts ist das muntenische Fürstentum gefestigt, die Entdeckungen von Curtea de Argeş beweisen, daß die Herren von Muntenia große Einkünfte und das Bewußtsein ihres Ranges besaßen. Die Kunstgeschichte der Moldau muß gesondert von der von Muntenia behandelt werden, weil die beiden Fürstentümer jeweils eine andere Geschichte und damit, obzwar die byzantinische Grundlage bei beiden gemeinsam ist, auch eine besondere Entwicklung der Kunst erlebt haben. Auch die Kunstgeschichte der Siebenbürger Rumänen muß gesondert behandelt werden, da diese, in einem anderen, fremden Staatsverband lebend, eine eigenartige Kompromißkunst besitzen. Die Denkmäler der Muntenia stehen der byzantinischen Quelle näher, die der Moldau sind ursprünglicher. Die Entwicklung der Architektur ist in der Moldau einheitlicher, logischer, dagegen wird in der Muntenia infolge der oft wechselnden Einflüsse die Einheitlichkeit der Entwicklung stets von neuem unterbrochen. Dafür sind allerdings die muntenischen Denkmäler etwas älter als die anderen. In beiden Fürstentümern sind die Hauptdenkmäler kirchlichen und religiösen Ursprungs: Gotteshäuser und Klöster; es fehlt aber auch nicht an Burgen, Schlössern und Palästen. Die Mäzene sind meistens die Landesfürsten, über die ausführenden Künstler selbst sind wir nur wenig unterrichtet, obgleich wenigstens ihre Namen z. T. bekannt sind.

Die Baukunst in der Muntenia.

Die ersten Kirchen in der Muntenia waren aus Holz erbaut, ihre Überlieferung besteht bis heute; die gegenwärtig noch vorhandenen Denkmäler gehen allerdings nicht über das 17. Jahrhundert zurück. Eine Untersuchung der Einwirkung auf die aus festem Material erbauten Kirchen fehlt noch. Die ältesten Reste von Kirchen sind die Fundamente der Kirchen von Câmpulung (Muscel) und Turnu-Severin. Die erste ist romanisch, doch in Naos und Pronaos geteilt, die zweite hat ebenfalls eine halbkreisförmige Apsis, aber auch Strebepfeiler. Die erste ganz erhaltene Kirche ist die fürstliche von Curtea de Argeş, aus dem 14. Jahrhundert, mit einem rein

byzantinischen Grundriß (griechisches Kreuz) und Kuppel; das Baumaterial besteht aus einer Schichtung von Stein und Backstein ohne Bewurf. Nach *A. Sacerdoţeanu*[2] ist diese Kirche zwischen 1345—1369 auf den Trümmern einer älteren Kirche (vor 1310) erbaut. Die Wandmalereien des Inneren wiederholen Szenen der Mosaiken der Kirche Kahrie-Djami von Konstantinopel, aber al fresco. Die wertvollen, in den Gräbern der Kirche entdeckten Goldschmiedearbeiten, vor allem die spätgotische Agraffe, zeigen abendländische Kunst, deren Ursprung noch bestritten ist; man hält sie für deutsche, siebenbürgisch-sächsische (von Martin und Georg von Clussenberch ausgeführte), nach anderer Meinung für französische oder italienische Arbeiten. Zwei andere byzantinische Kirchen dieser Zeit sind: 1. die Ruine der Nikolauskirche (Sân Nicoară) von Curtea de Argeş, die sich mit der Paraklis von Bogdan Serai in Konstantinopel vergleichen läßt; 2. die Kirche von Nikopol, auf dem rechten Donauufer errichtet, zur Zeit des Vlaicu Vodă (1364—1380), mit einem griechischen Kreuz-Grundriß.

Der serbo-griechische Mönch Nicodim, der längere Zeit in den Klöstern des Heiligen Berges Athos weilte, ließ sich im Banat von Severin 1374 nieder, wo er mehrere Kirchen baute, so Vodiţa (heute Ruine) und Tismana (durch Renovierungen entstellt). Sie zeigen serbischen Einfluß durch den trikonchen Grundriß mit einem einzigen Schiff. Zu derselben Zeit (1393) errichtete Mircea der Alte in demselben serbischen Stil der Morava-Schule das Kloster Cozia. Das Baumaterial bleibt dasselbe wie in der ersten Epoche, aber die Technik des geschnitzten Steines ist neu.

Im 16. Jahrhundert kehrt man zum byzantinischen Grundriß zurück. Die Kirche von Snagov (1517) zeigt athonischen Grundriß mit einer, auf vier Stützen ruhenden Kuppel und einer offenen Vorhalle. Dieselbe Gliederung, aber ohne nördliche und südliche Ausbuchtung finden wir bei der alten Metropolitankirche in Târgovişte (ca. 1518). Das Material ist ungetünchter Backstein. Die offene Vorhalle ist ein neues Element, wurde aber in beiden Fällen infolge des Klimas zugemauert.

Gegen 1500 wird die Klosterkirche Dealu ganz aus Haustein errichtet, mit trikonchem Grundriß, im Äußeren mit zwei Reihen von Blendarkaden, die an Georgien erinnern. Die bischöfliche oder Klosterkirche in Curtea de Argeş (Abb. 1—2), gegen 1508 entstanden, besitzt ebenfalls Blendarkaden in zwei Reihen, durch ein gedrehtes Seilgesims getrennt; dieses, wie die Verteilung und die Motive der steingeschnitzten Ornamentik zeigen armenische, zum Teil auch arabisch-persische Einflüsse. So wie in Dealu weist auch hier der Pronaos

[2] *A. Sacerdoţeanu* in „Bulet. Comis. Monum. Ist.“ XXVIII, 84. 1935, S. 50.

neue Züge auf: er trägt eine Kuppel, in Argeş hat er 12 Stützen und ist breiter als der Naos. Dieser Pronaos ist von größter Wichtigkeit für die Zukunft. Das Baumaterial ist bei beiden Kirchen profilierter, geschnitzter Haustein. Die bischöfliche Kirche bedeutet einen Höhepunkt, die vollkommenste und reichste muntenische Schöpfung; die Mannigfaltigkeit der Formen und Motive, der Reichtum der Ornamente, die Vielfarbigkeit und die große Zahl der Kuppeln heben diesen Bau, der als Nekropole des Fürsten Neagoe Basarab gedacht wurde, weit über die anderen hinaus. Neu und originell ist außer dem Pronaos die Konzeption des Ganzen. Die Kirche diente als Inspirationsquelle der nachfolgenden Jahrhunderte und wurde auch von fremden Besuchern sehr bewundert. *Gavril Protul* sagt uns 1517, daß die Kirche Neagoes nicht so groß sei wie die Sophienkirche Justinians oder der Tempel Salomos, daß sie diese aber an Schönheit übertreffe. Der Diakon *Paul von Aleppo* schreibt 1657: „Als sie beendet wurde, blieb sie ohnegleichen, wenigstens als Schönheit des Äußeren ..." „Um mit wenigen Worten viel zu sagen, ist diese Kirche ein Wunder in der Welt." Nach *Ch. Diehl*[3] ist sie von unvergleichlicher Pracht. Als Baumeister wird ein gewisser Manole, eine legendäre Gestalt genannt. Man glaubte früher, er sei landfremd gewesen, nach den Forschungen von *Sp. Cegăneanu*[4] aber kann er kein Ausländer sein, arbeitete vielmehr dauernd in Dealu, Târgovişte und Bistriţa (hier signierte er rumänisch: Manea). Der Hauptmaler Dobromir konnte nach *Al. Lapedatu*[5] auch ein Rumäne sein. Wir wissen aus Urkunden, daß 1522 und 1525 Veit Stoss jun. aus Braşov (Kronstadt) vom Fürsten Radu zur Ausmalung der Kirche gerufen wurde, jedoch wissen wir nicht, ob und was er dort gearbeitet hat.

Die Kirchen von Snagov, Dealu und Curtea de Argeş bedeuten, wenn sie auch fremde Einflüsse verraten, doch nationale architektonische Typen, weil weder auf dem Heiligen Berge, noch in Serbien und Armenien ähnliche Bauten, oder Bauten von ähnlicher Komposition zu finden sind. Von den durch *Ghika*-Budeşti festgestellten sechs Typen sind nur zwei fremd und eingepflanzt, die anderen werden als bodenständig angesprochen: Muntenia setzte ein Assimilieren der Einflüsse durch und nationalisierte sie.

Im 16. Jahrhundert entsteht ein neuer einheitlicher Stil mit trikonchem Grundriß; als Baumaterial wird fast ausschließlich Backstein verwendet, die äußere Verzierung geschieht durch Alternieren

[3] „Revue des Deux Mondes" 1924, S. 841.
[4] *Sp. Cegăneanu* in „Bul. Com. Monum. Ist." III, 1910, Bucureşti, S. 44—47.
[5] *Al. Lapedatu* in „Bul. Com. Monum. Ist." V, 20, S. 180. — Vgl. auch: *L. Reissenberger* in Jahrbuch der K. K. Zentralkommission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale, Bd. IV, Wien 1860. — *G. G. Tocilescu:* Die bischöfliche Klosterkirche zu Curtea de Argeş. Bucureşti 1886. — *Fr. Jaffé:* Die bischöfliche Klosterkirche zu Curtea de Argeş. Berlin 1911.

von reinen und geputzten Backsteinflächen, durch Blendarkaden, kleine Nischenreihen und Gesimse; Steinarbeit finden wir nur bei Tür- und Fensterrahmungen. Der Naos trägt gewöhnlich eine Kuppel, der Pronaos zwei kleinere. Von nun an finden wir fast keine fremden Einflüsse, die Architektur inspiriert sich aus den älteren muntenischen Bauten. Äußerlich sind diese Kirchen des einheitlichen Stils bescheidener, einfacher und kleiner als die der vorangehenden Zeit.

Im 17. Jahrhundert erscheinen unter dem Einfluß der Moldau durchweg die offene Vorhalle und die gotischen Elemente. Die Steleakirche in Târgovişte z. B. ist 1646 im moldauischen Stile errichtet und hatte keinen geringen Einfluß auf spätere Bauten. Zur Zeit des Fürsten Şerban Cantacuzino (1678—1688) bemerkt man in Einzelheiten italienische Einflüsse, die sich auch historisch belegen lassen. Eine besondere Blüte bringt die Herrschaft des Constantin Brâncoveanu (1688—1714), welche einen allgemein gebrauchten Typus pflegt: den trikonchen Grundriß mit offenem Porticus und mit zwei, durch ein Mittelgesims getrennten Blendarkadenreihen, z. B. in der Klosterkirche von Hurezi (Abb. 3—4). Seine Paläste: Mogoşoaia und Potlogi zeigen verschiedene Einwirkungen, der erste hat eine Loggia mit spiral gedrehten Säulen und korinthischen Kapitälen, der zweite persische Ornamente in Stucco. An Stelle der gotischen Tür- und Fensterumrahmungen treten jetzt Blumen- und Blätterverzierungen, ein verspätetes Echo der Spätrenaissance. Die italienische Anregung fehlt auch in dem Kunstgewerbe nicht. Dieser Stil lebt bis Ende des 18. Jahrhunderts fort, er stirbt unter dem vorwiegenden abendländischen Einfluß am Anfang des 19. Jahrhunderts.

Die Baukunst in der Moldau.[6]

Auch hier ist eine Holzbaukunst vorausgegangen, die wir zu wenig kennen. Die aus festem Material erbauten Kirchen der Moldau unterscheiden sich von jenen der Muntenia: 1. durch einen länglicheren Grundriß; 2. durch bedeutendere Höhe; 3. durch gotische Elemente im einzelnen (Tür- und Fensterumrahmungen, Strebepfeiler, Dachlösung, hie und da Maßwerk); 4. durch Steinmetzzeichen; 5. durch eine folgerichtige, logische Entwicklung und durch größere Originalität. *Balş* teilt diese Baukunst in drei Epochen: I. die der Entstehung, vom dritten Viertel des 14. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts. II. Die Blütezeit, von der Mitte des 15. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (Stefan der Große 1457—1504, Peter Rareş 1527—1546). III. Epoche des Verfalls, von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.

[6] Vgl. auch den alten Aufsatz von *C. A. Romstorfer:* Die Moldauisch-Byzantinische Baukunst. „Allgemeine Bauzeitung", Jahrg. 74, Wien 1896.

Die älteste bestehende Kirche ist die aus Rădăuţi (1360—1400) im abendländischen Stil (romanische Apsis und Strebepfeiler), doch mit byzantinischer Einteilung von Naos und Pronaos. Gegen Ende des 14. Jahrhunderts erscheint in der Dreifaltigkeitskirche von Siret der trikonche Grundriß, wahrscheinlich durch serbische Mönche eingeführt. Beinahe in derselben Zeit entstand die Johanniskirche ebendort und wird mit ihrem trikonchen Grundriß und mit der eigenartigen Kuppel zum Vorbild der nachfolgenden Kirchen; die Kuppel führt *Balş* — auf dem Wege über die Armenier — auf iranische Einflüsse zurück, sie kann aber auch durch die Überlieferung der Holzbaukunst erklärt werden (nach Vătăşianu). Eine ähnliche Übereinanderstellung der, die Kuppel tragenden Bogen, wodurch sie eine bedeutendere Höhe erreicht, findet sich nicht in den Nachbarländern, wohl aber im Iran und in Spanien (12. Jahrhundert). Unter Stefan dem Großen haben wir einen genau bestimmten Grundriß, der sich ständig weiterentwickelt und über 20 Beispiele hinterlassen hat (Baia, Putna, Voroneţ (Abb. 5), Neamţ, Piatra, usw.). Einfachheit und Harmonie der Linien, Gleichgewicht, Mäßigung und klare Logik der Konstruktion sowie Scharfsinn in den technischen Lösungen sind ihre Haupteigenschaften. Als Material ist unbeworfener Haustein mit Backsteinverzierung und mit emaillierten Platten verwendet. Unter dem Dach finden wir an der Wand zwei Reihen kleiner Nischen, bei den Apsiden überdies (Einfluß von Konstantinopel oder vom Balkan) Blendarkaden. Die Kirche hat mehrere Dächer, sie lassen den Tambour der Kuppel frei. Die Idee der Verzierung mit emaillierten Platten stammt aus dem Balkan, die Sujets und Motive aber aus dem Westen. Die gotischen Elemente sind polnischen oder siebenbürgisch-sächsischen Ursprungs. Die Mehrzahl der Steinmetzzeichen lassen sich aus dem Viereck ableiten und gehören der Loge von Straßburg an, wir finden sie ebenfalls in Polen und Siebenbürgen. Wie in Muntenia sind auch hier die Ausmaße bescheiden, die größte Kirche (Neamţu) hat im Inneren 37 m Länge. Die Kirchen Stefans des Großen werden durch *Balş* in fünf Gruppen geteilt. Von den Profanbauten seien die Festungen von Suceava, Hotin und Cetatea-Albă genannt.

Den Übergang von den Kirchen der Zeit Stefans des Großen († 1504) zu jenen des Peter Rareş (ab 1527) bilden die Kirchen von Neamţu und Suceava (Georgskirche), die letztere nach dem Tode Stefans erbaut (Abb. 6). Die Kirchen des Peter Rareş unterscheiden sich von jenen der vorangehenden Periode: 1. durch die Gräberkammer, die zwischen Naos und Pronaos eingesetzt wurde; über dieser liegt die Schatzkammer; 2. durch den geräumigeren Pronaos; 3. durch Einführung der Vorhalle; 4. durch wachsende Höhe und Länge; 5. durch Einführung der Wandmalereien, die die ganze

äußere Fläche der Wände schmücken; 6. durch Bewerfen der Wände. Wir haben nicht mehr wie früher dieselbe Einheitlichkeit des Grundrisses, man kann verschiedene Typen unterscheiden. Die Türumrahmungen sind im gotischen, im Übergangs- und auch im Renaissancestil gehalten. Die Steinmetzzeichen gehören alle der Straßburger Loge an. Als Beispiele für den Stil des Peter Rareş können Probota, Moldoviţa, Botoşani (Georgskirche) dienen.

In den letzten beiden Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts treten an der Kirche von Suceviţa offene Seitenvorhallen und an der Galatakirche bei Jaşi zwei Türme (im Gegensatz zu dem früheren eintürmigen Typus) hinzu. Die letztere Kirche hat die Fassade in muntenischem Stil, mit zwei übereinandergestellten, durch ein Mittelgesims getrennten Blendarkaden. Die Aroneanu-Kirche bei Jaşi hat ebenfalls eine offene Vorhalle wie in der Muntenia: Die muntenischen Elemente dringen in die Architektur der Moldau am Ende des 16. Jahrhunderts ein.

Bei der Klosterkirche Dragomirna (1606) ist das Mittelgesims armenisch-georgischen Ursprungs und findet seine nächste Parallele in Kleinasien zwischen Konia und Siva; das Prinzip des Verdeckens der Oberfläche der Turmwände mit vielen Ornamenten kommt aus dem Kaukasus, vielleicht durch Vermittlung Rußlands. Die einzelnen Motive, wie Rosetten, sind abendländisch. Die Höhe dieser Kirche ist besonders auffallend. Als Baumeister bezeichnete man früher den Griechen Dima, dessen Name aber auf Irrtum beruht; wenn ein Fremder hier überhaupt mitgearbeitet hat, so ist seine Rolle ziemlich gering. Die Drei-Hierarchen-Kirche zu Jaşi (Abb. 7—8), 1639 durch Basilius Lupu erbaut, ist das prachtvollste Denkmal der Moldau. Der Diacon *Paul von Aleppo,* der sie gesehen hat, nennt sie 1655 „so schön als möglich“ und meint, daß weder in der Moldau und Muntenia, noch im Kasakenlande eine schönere Kirche da wäre. Der Grundriß unterscheidet sich nicht wesentlich vom allgemeinen Typus der moldauischen Kirchen des 16. Jahrhunderts, er kann aus dem Galata-Grundriß abgeleitet werden. Die Originalität besteht in der Art der Verzierung der Außenwände. Die in Stein geschnitzten Motive zeigen meistens armenisch-georgische Einflüsse, es gibt aber auch arabisch-ottomanische: Eine ähnliche Verzierungsart ist nicht in Konstantinopel, sondern in kaukasischen Gegenden, allerdings mit anderen Einzelheiten zu finden. Man hat früher als Baumeister den Konstantinopeler Armenier Enache Etisi genannt, die Quelle dieser Annahme ist aber unbekannt. Eine andere Hypothese weist auf den einheimischen Steinmetzen Stoica. Die inneren Wandmalereien, durch russische und rumänische Maler ausgeführt, wurden öfters gewechselt, wodurch die alte Malerei verschwand. Die Drei-Hierarchen-Kirche beeinflußte u. a. die Kirche

in Cetăţuia bei Jaşi (1670) und die Stelea-Kirche in Târgovişte (1645). Dem russischen Einfluß begegnen wir bei der Golia-Kirche von Jaşi in ihren vier ungleichen Türmen (1660), aber auch in der erneuerten Malerei von Putna. Italienischen Einfluß finden wir — wahrscheinlich durch Konstantinopel übermittelt — im 18. Jahrhundert bei der Fassade der Golia-Kirche, wie bei der Theodor-Kirche in Jaşi. Die fremden Einflüsse des 18. Jahrhunderts entkräften die nationale Überlieferung, der moldauische Stil verschwindet in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Die Klosterbauten unterscheiden sich nicht viel von den mittelalterlichen Südeuropas und verdienen nicht soviel Interesse wie die Kirchen. Der Grundriß besteht aus einem Rechteck, die verstärkten Mauern umfassen wie dort die Trapeza (Refektorium), die Küche und die Mönchzellen, sowie Räumlichkeiten für die Fremden. Im Hofe befindet sich die Kirche und der Glockenturm, falls dieser nicht gleich beim Eingang seinen Platz hat. Gotische Einzelheiten gibt es bei den Türen und Fenstern.

Balş[7] charakterisiert die Baukunst der Zeit Stefans des Großen so: „Diese rationalen Formen, die dem Klima entsprechen, diese einfachen Linien, welche dem rumänischen Auge gefallen, diese vernünftige Auswahl und Verwendung des Materials, das leicht im Lande zu finden ist und das eine gediegene Arbeit mit beschränkten Mitteln gestattet, können auch heute als Vorbild dienen."

Die Malerei.

Die Denkmäler der Wandmalerei wurden nicht in dem Maße erforscht wie die Baukunst, es fehlt bisher eine Entwicklungsgeschichte der Malerei. Die Wandmalereien der Moldau erfreuten sich einer größeren Beachtung durch *W. Podlacha, G. Balş* und besonders durch *I. D. Ştefănescu*, wenn auch nicht behauptet werden kann, daß ihre Schlüsse allgemein angenommen werden könnten. Wenn *Balş* z. B. behauptet, daß die Wandmalereien im allgemeinen Fresken sind, bezweifelt das *Ştefănescu;* er glaubt, daß sie sich denen von Konstantinopel anschließen, während *Balş* Beziehungen zum südlichen Balkan sieht: auf der alten byzantinischen Grundlage, durch Serbien übermittelt, werden griechisch-thessalische, vielleicht auch mazedonische und russische Elemente aufgepfropft, die durch die einheimischen Maler angepaßt und fortgebildet werden. *Podlacha* befaßte sich mit den abendländischen Einflüssen.

In den rumänischen Kirchen war das Innere im Ganzen mit Wandmalereien bedeckt, in der Moldau im 16. Jahrhundert auch die ganze äußere Fläche der Wände (Abb. 5). Aus der Zeit Stefans des Großen besitzen wir Wandmalereien in Voroneţ, Bălineşti, Milişăuţi,

[7] *G. Balş:* Biscricile lui Ştefan cel Mare. S. 272.

Sf. Ilie usw. freilich nur in Bruchstücken und oft wiederhergestellt. Der untere Teil der Wand ist mit gemalten Draperien verziert, darüber — durch einen Gürtel getrennt — die Heiligen selbst und fromme Szenen, in der durch die Malerbücher vorgeschriebenen Ordnung. *Balş* hält die Malerei der Zeit Stefans des Großen künstlerisch jener des 16. Jahrhunderts überlegen: man sehe mehr Sorge für ihre Anpassung an die Architektur, die einzelnen Szenen werden in größere Teile gegliedert usw.; dagegen scheine in der Zeit von Peter Rareş die Hauptaufgabe in genauer Anbringung der Szenen an den, durch die Malerbücher vorgeschriebenen Stellen gelegen zu sein, ohne auf die Linien der Architektur Rücksicht zu nehmen; die Szenen werden in kleinere unregelmäßigere Bilder eingeteilt, das Ziel der großen Wanddekoration verliert seinen Sinn; dafür erscheinen andererseits neue Gegenstände und Motive. Die Wandmalereien des 15. Jahrhunderts sind undatiert, im 16. werden die datierten zahlreicher. Allen moldauischen Malereien ist eine gewisse Einheitlichkeit anzumerken, was in mönchische Ateliers und Zünfte organisierte Künstler, sowie eine moldauische Schule mit völkischem Charakter voraussetzt. Ihre Haupteigenschaften sind: 1. der dekorative Sinn, die Wände sind wie mit Teppichen bedeckt; 2. der monumentale Stil, sie sind schöpferisch, keine Importware und dürfen nicht isoliert, sondern müssen als Ganzes, das oft genug großartig und harmonisch wirkt, angesehen werden. Die Porträtgruppen und Einzelbilder haben nicht nur dokumentarischen, sondern durch die Feinheit der Einzelheiten und Sicherheit der Behandlung auch künstlerischen Wert. Die Fürstentrachten sind denen der byzantinischen Kaiser verwandt, seit dem 16. Jahrhundert bemerkt man Beziehungen zu den polnischen. Die übrigen Trachten haben lokale, volkstümliche Tönung. In dem Ausdruck ist — entgegen der athonischen Malerei — eine größere Mannigfaltigkeit und Tiefe vorhanden. Wie in den anderen Ländern byzantinischer Kunst kreisten auch in den rumänischen Fürstentümer Malerbücher (= „Hermenieen" oder „Podliniks"), zuerst in slavischer und griechischer, dann in rumänischer Sprache, die letzteren aus dem Griechischen übersetzt. Die rumänische Akademie besitzt nicht weniger als sechs rumänische Handbücher der Kirchenmalerei, das älteste ist aus der Mitte des 18. Jahrhunderts, noch früheren Datums ist jene, von *N. Jorga* mitgeteilte Vorlagensammlung, die nur Bilder, aber keinen Text enthält. *V. Grecu*, der ihnen mehrere Aufsätze gewidmet hat, hebt ihren volkstümlichen Charakter hervor und auch die Tatsache, daß eben die Hermenieen mehrere Redaktionen aufweisen. Daraus ist ersichtlich, daß in der byzantinischen Malerei der Künstler nicht durch einen vorgeschriebenen Kanon gebunden war und daß die Malbücher aus den praktischen Notwendigkeiten einer Werkstätte der Kirchenmaler entstanden sind.

P. Henry schreibt 1921 einen Aufsatz über „die Originalität der Malereien der Bukovina in der Anwendung byzantinischer Prinzipien". Außerordentlich lobend äußert sich auch *Strzygowski*,[8] der die Ansicht ausspricht, daß nicht der Hl. Berg Athos die Moldau beeinflußte, sondern umgekehrt.

Die ältesten Wandmalereien der Muntenia sind jene der Domneasca-Kirche von Curtea de Argeş (14. Jahrhundert). Sie zeigen eine auffallende Verwandtschaft mit den Mosaiken der Kirche Kahrie-Djami in Konstantinopel. *N. Jorga* meint, daß der Künstler, von Konstantinopel und Argeş aus gemeinsamer Quelle geschöpft habe, die slavischen Inschriften lassen einen Griechen ahnen, der gewöhnt war, für die Slaven zu arbeiten. *I. Mihail* schreibt diese Fresko-Malerei einem griechischen und einem slavischen Meister zu, der erste umrahmt die Szenen, der zweite behandelt sie als fortlaufende Friese. Der Einfluß dieser Fresken ist bei der bischöflichen Kirche in Argeş[9] und bei der Domneasca-Kirche in Târgovişte im 16. Jahrhundert und im Malbuch Nr. 4602 der rumänischen Akademie aus dem 18. Jahrhundert festzustellen. Vom Ende des 17. Jahrhunderts ab können wir eine große Blüte der Kirchenmalerei wahrnehmen, einen neuen Stil, der frischer, lebendiger, bewegter ist. Die Szenen sind nicht identisch mit jenen der Moldau, auch ihre Verteilung ist nicht dieselbe.

Der Ikonenmalerei hat *Jorga* eine Studie gewidmet. Er unterscheidet mehrere Stadien der Ikonenmalerei in den rumänischen Fürstentümern. Das erste ist jenes des Importes, das zweite — von 1505 bis über den Anfang des 17. Jahrhunderts — das der heimischen Schule. Darauf folgt eine kurze realistische Ikonenkunst, dann eine Blütezeit unter Constantin Brâncoveanu, welche nicht frei von venezianischen Einwirkungen ist. Im 18. Jahrhundert besitzen wir eine sehr große Anzahl von Ikonen, die einen volkstümlichen Charakter aufweisen, endlich solche, die vollkommen der Volkskunst angehören. *Ştefănescu* nimmt schon früher — in der Zeit Stefans des Großen — einheimische Schulen an.

Künstlerische Bedeutung der Kunstdenkmäler Altrumäniens.

Wenn auch die Ausmaße der Denkmäler der Moldau und der Muntenia gering sind und die kostbaren Materialien der Ausführung fehlen, so ist der künstlerische Wert bedeutend. Nicht das Größen-

---

[8] *I. Strzygowski:* Die Kunstschätze der Bukovina. „Die Zeit", Wien, 13. August 1913.

[9] Von der Malerei der bischöflichen Kirche schreibt *Focillon:* „Wie rumänisch ist sie durch die Qualität der Farbe, durch den Glanz des Roten und Grünen, die kaum von den Jahren berührt an die anziehende Lebhaftigkeit der oltenischen Gewebe erinnern." Exposition d'art roumain au Musée du Jeu de Paume a Paris. 1925, S. 25.



N. Țațu, Bukarest

Abb. 1. Die bischöfliche Klosterkirche von Curtea de Argeş. 1508

N. Țațu, Bukarest

Abb. 2. Die bischöfliche Klosterkirche von Curtea de Argeş
Teilaufnahme der Seitenfassade

N. Țațu, Bukarest

Abb. 3. Hofseite des Klosters Hurezi. 1692

N. Țațu, Bukarest

Abb. 4. Die große Klosterkirche von Hurezi. 1692

L. Balan, Czernowitz

Abb. 5. Die Klosterkirche von Voroneţi
Erbaut 1488, Wandmalerei kurz nach 1550

N. Ţaţu, Bukarest

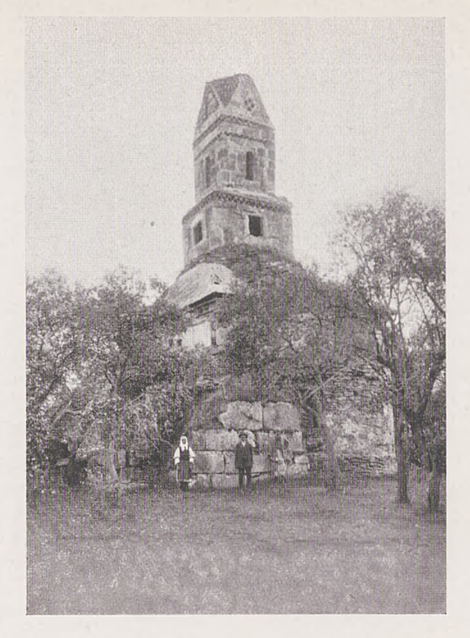
Abb. 6. Die Georgskirche in Suceava
1544—1522, Vorhalle von 1579

N. Ţaţu, Bukarest

Abb. 7. Die Drei-Hierarchenkirche in Jaşi. 1639

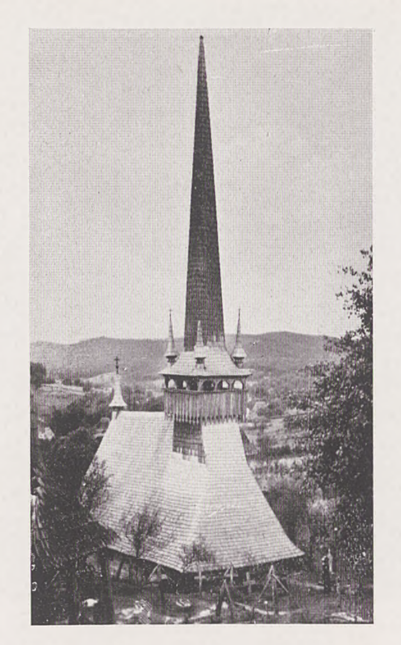
N. Ţaţu, Bukarest

Abb. 8. Die Drei-Hierarchenkirche in Jaşi
Teilaufnahme der Seitenfassade



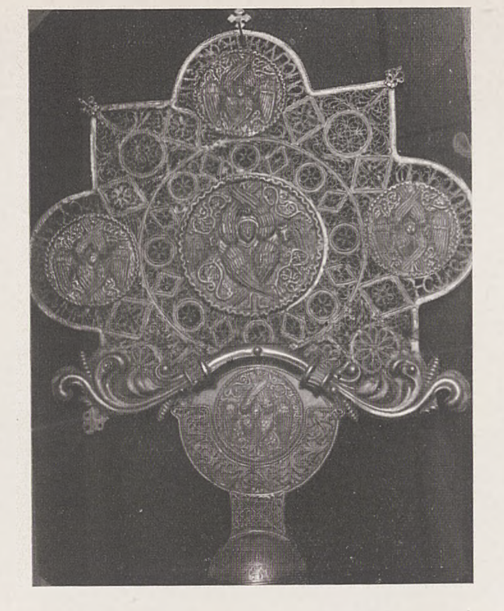
V. Vatasianu, Cluj

Abb. 9. Die Pfarrkirche von Demsuş
12.—13. Jahrhundert



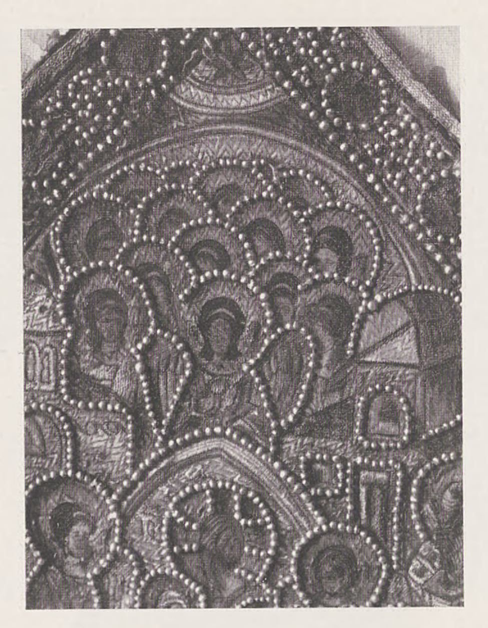
J. Fischer, Sibiu

Abb. 10. Die Holzkirche in Fildul de sus, Siebenbürgen. 1727



L. Balan, Cernăuţi

Abb. 11. Ripidion (Silber vergoldet, mit Filigran)
Im Schatze des Klosters Putna
Ende des 15. Jahrhunderts



L. Balan, Cernăuţi

Abb. 12. Teilaufnahme einer Seidenstickerei
mit Seiden-, Gold- und Silberfaden und mit Perlen, vom Ende
des 15. Jahrhunderts im Schatze des Klosters Putna

ausmaß, sondern der Baugedanke entscheidet — hat schon *Strzygowski* erkannt: „Raum und Masse müssen zusammen mit den Tonwerten eine Einheit bilden, dann wirken die Bauten groß (monumental), wenn sie auch klein sind.“[10] Die künstlerischen Qualitäten dieser Bauten und Malereien sind im allgemeinen von der Kunstgeschichte sehr geschätzt. *Benoît, Millet, Diehl* widmen in ihren Handbüchern der byzantinischen Kunst den rumänischen Denkmälern besondere Abschnitte. Der österreichische Landeskonservator *C. A. Romstorfer*[11] lobt den durchaus organisch und einheitlich gebildeten Grundriß, die Mannigfaltigkeit der Wölbung, die Kunst, die Schwierigkeiten der Bedachung zu überwinden. *Strzygowski* spricht den Kunstwerken der Bukovina unschätzbaren Wert zu und vergleicht sie mit den kaiserlich-österreichischen. *Millet* schreibt in dem Handbuch von *A. Michel*[12] 1908: „Jedes der beiden Fürstentümer hatte seine eigene Architektur“, „Die Moldau schuf einen originellen Typus“. *Diehl*[13] schreibt 1926 in seinem Handbuch der byzantinischen Kunst: „Eine Kirche aus Serbien oder der Moldau wird sich immer von einer, von byzantinischen Meistern errichteten Kirche unterscheiden“; „in der Moldau (herrsche) ein origineller Kirchentypus“. „Unter der regionalen unleugbaren Verschiedenheit finden sich gewisse gemeinsame Züge in allen Denkmälern der Periode.“ Derselbe[14] schreibt in „Revue des deux mondes“, 1924: „Bis jetzt waren diese Denkmäler wenig bekannt. Doch bilden sie eines der bemerkenswertesten Kapitel nicht nur in der Geschichte der rumänischen Kunst, sondern in der Geschichte der byzantinischen Malerei überhaupt.“ *H. Focillon* äußert sich in Paris[15] 1925: „Es handelt sich nicht um einen Byzantinismus, der künstlich sein unsicheres Leben führt, sondern um eine lebende Funktion, welche assimiliert und erneuert. Die alte rumänische Kunst ist nicht eine Wiedererweckung der byzantinischen Kunst . . ., sondern eine komplexe Kunst, deren Originalität die Eigenschaft, zu assimilieren und schöpferische Gaben besitzt . . . Sie hat Verwandtschaften mit dem Abendlande und bewahrt einen rumänischen Akzent, auch wenn sie die Sprache einer fremden Kunst spricht . . .“ Wir sehen, wie sich in die eigene Kultur nacheinander die Technik der serbischen Kirchenkonstruktionen, die ritterliche Pracht der Anjou-Könige von Ungarn, die aus Siebenbürgen und Polen kommende katholische Propaganda, die Ondulationen des byzantinischen Genius, die wunderbaren dekorativen Erfindungen des Kaukasus, Arme-

---

[10] *I. Strzygowski:* Altslavische Kunst. Augsburg 1929, S. 159.
[11] *C. A. Romstorfer:* Die moldauisch-byzantinische Baukunst. Wien 1896.
[12] *A. Michel:* Histoire de l'art. Tome III. Partie II. 939—941.
[13] *Ch. Diehl:* Manuel d'art byzantin. Paris 1926, S. 753, 765, 831—836.
[14] *Ch. Diehl* in „Revue des Deux Mondes“ vom 15. Juni 1924, S. 832—846.
[15] „Revue des Deux Mondes“ 1925, S. 164—181. — „L'Illustration“ von Juli 1925, Sept. 1929 und „Revue de l'art“ LIII, S. 15—29, 287—298.

niens und Persiens einpfropfen. Aber zwischen diesen goldenen, durch die verschiedensten Einflüsse nüancierten Fäden merkt man die festen bezaubernden Ketten, die das Gewebe zusammenhalten und den Ton geben. *L. Bréhier*[16] bemerkt in „Journal des Savants" 1923: „Von dem 14. bis zum 18. Jahrhundert gibt es tatsächlich in den muntenischen Bauten eine Inspirationseinheit, die ihnen einen nationalen Charakter gibt." „Nachdem der serbische Typus einmal in der Muntenia eingepflanzt wurde, entwickelte er sich in origineller Weise weiter." „Das Interesse der moldauischen Architektur besteht in der Komplexität, der sie einen so malerischen Charakter verdankt; keine Schule vereinigte so disparate Elemente: byzantinischen Grundriß, gotische Konstruktion und Verzierung, morgenländische Schnitzerei und keine verstand sie besser in ein wirklich organisches Ganzes zu verschmelzen, welches für die Moldau eine nationale Architektur bedeutet." Wenn *L. A. Mayer*[17] in der Mudéjarkunst die echte spanische Nationalkunst sieht, die eben dieser Mischung und der Assimilierung der gemischten Bestandteile ihren Hauptreiz verdankt, so können wir an der entgegengesetzten Seite Europas bei dem Schwestervolk der Rumänen eine ähnliche Gabe feststellen, die auch zu einer nationalen Kunst führt. Die Autorität der angeführten Fachgelehrten, die die rumänischen Denkmäler gut kennen bezüglich des Kunstwertes und des Nationalcharakters, ist schwerwiegend genug, um rumänische Stimmen entbehrlich zu machen. „Die Kunst der rumänischen Fürstentümer fürchtet sich vor keinem Vergleich" — meint 1935 *P. Henry*[18] in der „Revue Historique".

Nicht nur den fremden, sondern auch den einheimischen Forschern ist Kunstwert und nationale Eigentümlichkeit der Denkmäler bekannt; wir sahen im einzelnen, worauf sie sich stützen, welche diese sind. Die Nationalität dieser Kunst läßt sich auch anders beweisen: durch die ausführenden nationalen Künstler und durch die nationalen Besteller. In der altrumänischen Kunst kennen wir in fünf Jahrhunderten nicht einmal 100 fremde Künstler, während allein in der Malerei 640 sicher rumänische bekannt sind. Wir sahen, daß in der Baukunst die fremden keine schöpferische Tätigkeit, sondern untergeordnete Verzierungsarbeit leisteten; über die Nationalität aber des Bestellers zu reden, ist in den rumänischen Fürstentümern überflüssig.

Die Bedeutung der Kunst eines Landes liegt nicht nur in dem Kunstwert und Nationalcharakter, sondern auch in ihrer Wirkung auf andere Länder. Die Auswirkung der rumänischen Kunst erstreckt sich natürlicherweise auf die orthodoxen Länder des Ostens, Südens, Nordens, um von Siebenbürgen zu schweigen. Die rumäni-

---

[16] *L. Bréhier* in „Journal des Savants" Nr. 9—10 von Sept./Okt. 1923.
[17] *L. A. Mayer:* Der spanische Nationalstil des Mittelalters. Leipzig 1922, S. 3.
[18] *P. Henry* in „Revue Historique". Paris 1935, S. 502—503.

schen Fürsten und Bojaren hörten seit dem 14. Jahrhundert nie auf, die Kirchenschätze vom Berge Sinai, von Jerusalem, Athos, Zypern, Rhodos, Paros, Pathmos, Athen, Konstantinopel, Meteora, Epirus durch geschenkte Kunstwerke zu bereichern. Sie unterstützen den Bau oder die Herstellung von Kirchen. Das von *Beza*[19] herausgegebene Album mit seinen 300 Abbildungen überzeugt uns davon. Alle diese Kunstwerke von realem Wert blieben nicht ohne Einfluß auf die fremde Kunst, die kostbaren Arbeiten, vor allem die Miniaturen, wurden nachgeahmt. Die in den rumänischen Fürstentümern reichgewordenen Griechen schmückten nach ihrer Heimkehr die Kirchen ihres Landes mit Hilfe von Künstlern, die sie oberhalb der Donau zu schätzen gelernt haben. *Strzygowskis* Ansicht über die Beeinflussung der Athosklöster durch die Moldau kennen wir bereits. Selbst nördlich, in Galizien, finden wir rumänische Gründungen: in Lemberg ist der Begründer der ersten moldauischen Kirche Alexander Lăpuşneanu, 1559, die Gründer der zweiten waren die Movilas gegen Ende des 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts. Kultgegenstände moldauischen Ursprungs, Bilderwände, finden sich in den Kirchen Galiziens, Wolhyniens und der Ukraine.[20] Seit Stefan dem Großen wird die moldauische Kunst in Rußland bewundert und bisweilen nachgeahmt. *N. I. Petrov* und *Uspenskij* befaßten sich mit den moldauischen Kunstgegenständen in Rußland und mit der Möglichkeit ihres Einflusses.[21] Die athonische Kirchenmalerei ist durch Vermittlung der Moldau nach Galizien gelangt, auch in der kirchlichen Baukunst gibt es Berührungspunkte zwischen Moldau und Ostgalizien. Unter den Malern, die am Anfang des 18. Jahrhunderts in der Kirche von Arbanassi (Bulgarien) arbeiten, nennt sich der eine „von Bucureşti".[22]

Aus alldem ist klar, daß im Rahmen der byzantinischen Kunst der dritten Periode die rumänischen Fürstentümer keine nebensächliche Rolle gespielt haben, sondern den Nachbarländern und Völkern künstlerisch gleichwertig, vielleicht sogar überlegen waren.

Das Kunstgewerbe.

Jede rumänische Kirche wurde, je nach Reichtum und Bedeutung mit den nötigen Einrichtungs- und Kultgegenständen ausgestattet. Viele von ihnen (Ikonostasien und andere Holzschnitzereien, Ikonen, heilige Bücher, Goldschmiedearbeiten usw.) sind von kunsthistorischem Wert, leider fehlt bis jetzt ein Gesamtinventar und eine größere Anzahl von Monographien. Die Veröffentlichungen von *N. Jorga*,

[19] *M. Beza:* Urme Româneşti in năsăritul ortodox. Bucureşti 1935.
[20] *P. P. Panaitescu* in „Bulet. Comis. Monum. Ist." XXII, 59, S. 1—19, 1929.
[21] „Bulet. Comis. Monum. Ist." XX, 52, S. 88—97, 1927.
[22] „Byzantinische Zeitschrift" 1934, S. 451. — *C. Petranu:* Influence de l'art populaire des Roumains. Bucureşti 1935, S. 5—9.

V. Drăghiceanu, St. Petrescu, Sp. Cegăneanu, O. Tafrali, I. D. Ştefănescu sind nützliche Nachschlagewerke, eine allgemeine kunstgeschichtliche Würdigung mit reichem Illustrationswerk liegt von *N. Jorga* in zwei Bänden vor. Von den Holzarbeiten kommen in erster Linie die geschnitzten Türen und Gestühle in Betracht sowie die Bilderwände. Die ältesten Türen von Muntenia, jene von Cotmeana (Ende des 14. Jahrhunderts) sind durch serbisch-dalmatinische Kunst beeinflußt, jene von Snagov (von der Mitte des 15. Jahrhunderts) ist byzantinisch. Die ältesten Gestühle stammen aus der Moldau: Moldaviţa, Pobrata, Humor, Slatina, zumeist wahrscheinlich aus dem 14.—16. Jahrhundert; sie schöpfen ihre Motive zum großen Teil aus der uralten Volkskunst. Zur Zeit des Constantin Brâncoveanu ist die kirchliche Holzschnitzerei durch italienische Blätter- und Blumenmotive der Spätrenaissance beeinflußt, auch durch die islamische Kunst. Für Miniaturmalerei gründete in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts Gabriel, Sohn des Uric, eine Schule mit Anlehnung an die byzantinischen Miniaturen, vergleiche z. B. sein Evangeliarium aus Neamţu in der Bodleian-Bibliothek zu Oxford. Dieser Stil lebt bis in das 17. Jahrhundert weiter und wird durch einen anderen Schulgründer, Anastasius Crimca, abgelöst. Er ist von russischen Miniaturen beeinflußt, doch auch selbständig genug. Der Buchdruck folgt in seinen Illustrationen den Miniaturen des 16. Jahrhunderts und nimmt deren Platz ein. Die Goldschmiedekunst (Abb. 11) der rumänischen Kirchen verdankt außerordentlich viel den Siebenbürger Sachsen, es gibt aber auch andere, fremde Goldschmiede, die für die Fürsten arbeiten; sie bilden in den großen Klöstern einheimische Schüler. Die bestellten Gegenstände sind Kelche, Schüsseln, Kivotien, Bucheinbände, Kruzifixe, Leuchter, Lampen usw. auf Seide mit Seiden-, Gold- und Silberfäden gestickt, mit Perlen. Der gotische Einschlag ist bedeutend. Die Seidenstickerei (Abb. 12) hat schon seit dem 14. Jahrhundert bemerkenswerte Stücke hinterlassen: liturgische Gewänder, Grabdecken (Epitaphien), Fahnen usw. Sie sind geschmückt und zeigen mannigfache Herkunft oder Einflüsse: byzantinische, serbische, russische und islamische. Die ältesten Stücke sind serbische Importwaren, z. B. die Grablegung von Tismana aus dem 14. Jahrhundert.

Siebenbürgen.

Die Kirchenkunst der Siebenbürger Rumänen, die die absolute Mehrzahl der Bevölkerung dieser Provinz bilden, gehört in die Geschichte der rumänisch-byzantinischen Kunst; wenn sie hier getrennt behandelt wird, so geschieht das aus dem Grunde, weil sie durch ausgesprochenere abendländische Einflüsse eine Sonderstellung hat. Die Beziehungen zu den beiden benachbarten rumänischen Fürstentümern waren vielfache und ununterbrochene: kirchliche, kulturelle,

kommerzielle. Eine Anzahl bedeutender Kirchen der Siebenbürger Rumänen wurde von rumänischen Fürsten erbaut oder unterstützt, auch kennen wir eine ziemlich große Anzahl von Künstlern der beiden rumänischen Fürstentümer, die in Siebenbürgen gearbeitet haben. Die sehr ungünstigen historischen Verhältnisse und der Mangel an bedeutenderen materiellen Mitteln bestimmen die Bescheidenheit in Ausmaß und Material der Denkmäler der Siebenbürger Rumänen. So erklärt sich die weitaus überwiegende Zahl von Holzkirchen gegenüber den Bauten aus festem Material, die Armut an Steinmetzarbeiten, an Goldschmiedewerken usw. Die künstlerischen Fähigkeiten eines Volkes lassen sich aber nicht so leicht auslöschen, höchstens beeinträchtigen; wo der hohen Kunst Schranken gesetzt wurden, dort lebten sich diese Fähigkeiten schöpferisch in der Volkskunst aus. Diese völkische Note kennzeichnet auch die Mehrzahl der kirchlichen Denkmäler. Ihre künstlerischen Qualitäten wurden auch von den Gelehrten der Fremden anerkannt (siehe unten). Die Kunstdenkmäler der Siebenbürger Rumänen unterscheiden sich grundsätzlich von denen der Siebenbürger Sachsen und Ungarn durch ihre byzantinisch-rumänische Unterlage, die sich wiederum im Grundriß, in der Anwendung der Kuppel, in der byzantinischen Ikonographie und dem eigenartigen byzantinisch-rumänischen Stile äußert.

Die ältesten Denkmäler befinden sich im südlichen Komitat Hunedoara, wo es einen bemittelteren rumänischen Adel gegeben hat. Eine Monographie darüber besitzen wir von *V. Vătăşianu.*[23] Der älteste Bau (Abb. 9) ist die Kirche von Demsuş (12. bis 13. Jahrhundert), deren Stil auf verschiedene Weise erklärt wurde, die sich durch ihren Grundriß (fast quadratisch, mit vier, die kleine Kuppel tragenden Mittelstützen) klar von den sächsischen und ungarischen Kirchen unterscheidet und eine südöstliche Inspiration verrät. Die ältesten Teile der Kirche von Gurasada (zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts) mit einem Vierpaßplan und Gußmauerwerk müssen ihren Ursprung in Armenien oder Kleinasien oder in den näheren westslavischen Bauten haben. Die Kirche von Strei-Sângeorgiu scheint aus derselben Zeit zu sein, sie trägt eine Kuppel im Altarraum und Tonnengewölbe im Schiff. Die Klosterkirche von Prislop (Anfang des 15. Jahrhunderts) und die Kirche von Hunedoara (zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts) zeigen den durch die Muntenia übernommenen serbischen Einfluß. Den Stil der Kirchen von Constantin Brâncoveanu finden wir bei der griechisch-katholischen (unierten) Kirche von Făgăraş (1694—1697) und bei der Klosterkirche von Sâmbăta de sus, beide durch ihn erbaut. Eine

[23] *V. Vătăşianu:* Vechile biserici de piatră etc. (Mit einer französ. Zusammenfassung). Cluj 1930.

andere, zweite Gruppe von Kirchenbauten haben byzantinisch-rumänischen Grundriß, aber ausgesprochenere abendländische Einflüsse, z. B. die Nikolauskirche von Braşov-Kronstadt, durch Neagoe Basarab 1515 erbaut, die aber auch durch die nachfolgenden muntenischen Fürsten unterstützt wurde. Die Spitzbogen, auf welchen die Kuppel ruht, die schlanken Türme im Äußeren zeigen den durch die Sachsen übermittelten gotischen Einfluß. In diese Gruppe fällt eine Anzahl von Kirchen besonders aus den Komitaten Făgăreş und Hermannstadt-Sibiu. Eine dritte Gruppe von Kirchen ist noch mehr abendländisch, so die Kathedralen von Lugoj, Oradea-mare-Großwardein, Blaj aus der 18. Jahrhundert, die als abendländische, dem orthodoxen Ritus angepaßte Bauten im Barock- oder klassizistischen Stil angesehen werden können. Das älteste abendländische Denkmal ist die einst rumänische Kirche von Sântămăria-Orlea aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Am Ende des vorigen Jahrhunderts wurden in Siebenbürgen nach periodischer Unterbrechung die byzantinischen Überlieferungen wieder aufgenommen, so bei der Metropolitankirche in Sibiu-Hermannstadt (1906 beendet) und nach der Vereinigung Siebenbürgens mit Alt-Rumänien im nationalen Stil der Muntenia und Moldau. Der bedeutendste Bau dieser Art ist die Krönungskathedrale von Alba-Julia-Karlsburg (1922) sowie zahlreiche Pfarrkirchen in der Provinz.

Siebenbürgen ist mit seinen reichen Wäldern die Heimat einer uralten Holzbaukunst, die vielfach den Stein- und Backsteinbau beeinflußte. Für die rumänische Baukunst Siebenbürgens vor dem 19. Jahrhundert ist daher nicht der Stein- oder Backsteinbau bezeichnend, sondern der Holzbau; 1933 besitzt das Land noch 1274 Holzkirchen (Abb. 10). Verfasser dieses Aufsatzes bearbeitete das Material in zwei großen Alben und in drei Untersuchungen (1927—1936). Die Holzkirchen sind Blockbauten, ihr Grundriß ist ein längliches Rechteck mit polygonaler Apsis und einem Westturm (Dachreiter). Das Schiff ist tonnengewölbt. Am reichsten ist der Turm gegliedert und verziert, aber auch die reichgeschnitzten Türen und Holzarkaden fallen überall auf. Die ältesten bestehenden Bauten stammen infolge des weniger dauerhaften Holzmaterials erst aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, so die Kirche von Budeşti (Maramureş) aus dem Jahre 1643. Sie überliefern uns aber einen viel älteren Stil; das turmlose Gebäude ist uralt und kann aus dem Wohnhause abgeleitet werden, die Bauart hat sich aus dem Material durch den Genius des Volkes ohne fremden Einfluß gebildet. Der Glockenturm stand anfangs neben der Kirche. Die Türme können in Siebenbürgen entweder durch eine römische Wehrturm-Tradition oder durch den abendländischen Kirchenbau erklärt werden. Wahrscheinlich sind

die hohen, schlanken Holzkirchentürme mit Galerie und Ecktürmchen durch die siebenbürgisch-sächsische Baukunst gotisch beeinflußt, und zwar im 14. Jahrhundert. Der künstlerische und geschichtliche Wert der rumänischen Holzkirchen wurde von den ausländischen Gelehrten einstimmig anerkannt, einige Äußerungen (die in Broschüren gesammelt sind) enthalten uneingeschränkte Lobsprüche. Nach *Wesser*[24] bilden diese Holzkirchen in der Holzbaukunst Europas eine Gruppe für sich. (Eine Ausstrahlung dieser rumänischen Holzkirchenbaukunst finden wir bei den ähnlichen Bauten der Ukrainer der Podkarpacka Ruś in der Tschechoslovakei, an der rumänischen Grenze.) Sie sind in der Tat architektonische Kunstwerke von überwältigender, mysteriöser, aber auch graziöser Wirkung; die vollkommen ausgebildete Konstruktion, die Technik, Gediegenheit der Arbeit, die künstlerische Durchbildung des Ganzen und der einzelnen Teile, die Klarheit des Umrisses, der Wechsel von Licht und Schatten, die harmonische Verschmelzung mit der Landschaft werden hier stets mit Recht bewundert.

Die alte Kirchenmalerei lehnt sich in höherem Maße an die byzantinischen Kunstprinzipien an, als die Architektur. Nicht nur die Kirchen aus festem Material, sondern auch die ärmsten Holzkirchen der Dörfer sind oder waren im Inneren mit Wandmalereien geschmückt. Sie unterscheiden sich auffallend von den abendländischen der Sachsen und Ungarn. Nach *St. Groh*[25] sind sie den abendländischen überlegen; er kennt „einige einheitliche Kunstwerke, um die wir im Auslande beneidet werden“. *Lyka*[26] stellt ihren „anderen“ Kunstcharakter dem ungarischen gegenüber, *Szendrei*[27] bezeichnet sie als „neues Element“. Leider ist die kirchliche Malerei der Siebenbürger Rumänen noch weniger untersucht worden als die Baukunst. Die ältesten Denkmäler befinden sich in den Kirchen von: Streiu (nach Ştefănescu aus dem ersten Drittel des 13. Jahrhunderts), Sântămăria-Orlea (14. und 15. Jahrhundert), Crişcior (1385—1390), Colţiu bei Râu de mori und Prislop, alle im Komitate Hunedoara. Sicher datiert sind: das Votivbild von Strei-Sângeorgiu 1409, die Kirchenmalerei von Ribiţa 1417 in demselben Komitat. Die Wandmalerei der Kirche von Hunedoara wurde 1634, 1654 nur erneuert. Die erste Malerei der Kirche von Remeţi (Alba) ist von 1487, oder noch älter. Eine blühende Epoche scheint das 18. Jahrhundert zu sein. Die Maler waren Rumänen aus Siebenbürgen, oder aus Muntenien, sie waren Priester, Mönche oder wandernde Maler von Beruf. Ihr Name ist uns durch Inschriften über-

[24] *R. Wesser:* Der Holzbau. Berlin 1903. S. 66—67.
[25] *St. Groh* in der Zeitschrift: „Magyar Iparművészet“ 1915.
[26] *K. Lyka:* Táblabíróvilág művészete. Budapest 1922. II, 66.
[27] *I. Radisics - I. Szendrei:* Chefs d'oevres d'art de la Hongrie. Tome III. Budapest 1902.

liefert, die von *Jorga*, *Bârlea* und *Meteş* gesammelt und publiziert wurden. *Jorga* ist der Meinung, daß die Maler von Muntenia eine Schule in Siebenbürgen gebildet haben.

Die Ikonenmalerei hat einige Exemplare von Qualität hinterlassen, seltener aber solche mit Silbermontierung. Das älteste bekannte Bild ist jenes des Bischofs Anastasius von Vad 1531 in der römisch-katholischen Kathedrale von Alba-Julia, mit vergoldeter Silbermontierung und Drahtemail. Andere mit Silberplatten bedeckte Ikonen finden sich in der Nikolauskirche von Kronstadt-Braşov. Der Priester Lukas von Iclod malte 1681 für die Kirche von Nicula ein Marienbild; dieses wundertätige, einst tränende Bild wurde in der Folge zweimal kopiert: die Piaristenkirche in Cluj, die griechisch-katholische Kirche von Nicula und die Galerie des Schlosses von Benediug glauben das Original zu besitzen. In der Ikonenmalerei wie in den Wandmalereien ist oft ein volkstümlicher Zug zu bemerken, wirklich ist eine nicht unbedeutende Anzahl der Malereien und Ikonen ursprüngliche Bauernkunst. Auch abendländische und regionale Einflüsse fehlen nicht. Die Farben sind lebendig, ihre Ausdrucksfähigkeit ist gesteigert, bei den Wandmalereien, die das Innere teppichartig bedecken, ist die dekorative Wirkung des Ganzen oft ausgezeichnet.

Das Kunstgewerbe umfaßt wenig Schätze aus kostbarem Material, die Goldschmiedearbeiten sind entweder bei den Sachsen bestellt, z. B. ein silberner Buchdeckel 1753 von Georg May, oder sie sind Einfuhrwaren, sei es vom Hl. Berge, sei es aus den Ländern anderer Orthodoxen, z. B. ein Athoskreuz aus dem Jahre 1735 im Nationalmuseum zu Budapest u. a. Die Notwendigkeit der Einfuhr ist erklärlich, da die Rumänen nicht in die Zünfte aufgenommen wurden. Die Holzschnitte der heiligen Bücher sind von den Meistern der Muntenia zumeist in Anlehnung an den byzantinischen Stil ausgeführt, es fehlen aber auch einheimische Rumänen nicht, z. B. Michael Iştvanovici, Vlaicu, im 18. Jahrhundert. Auch hier gibt es abendländische Einflüsse.

Der Beitrag der Siebenbürger Rumänen zur gesamtrumänischen Kunst liegt somit in ihrer vollkommen ausgebildeten Holzkirchenkunst, in ihrer eigentümlichen Mischkunst der Stein- und Backstein-Architektur, welche muntenische Einflüsse mit abendländischen vereinigt, und in der volkstümlichen Note ihrer Kunst, die ein Ausdruck der Volksseele ist: Unter ungünstigen Verhältnissen haben die Siebenbürger Rumänen ihr Bestmöglichstes geleistet.

Die Krim und ihre Bedeutung für die Christianisierung der Ostslaven.

F. O. Kadakas, † 19. November 1933
zum Gedächtnis.[1]

Von

I. STRATONOV, Berlin.

(Aus dem Russischen übersetzt vcn R. Stupperich.)

I.

Der Name der Halbinsel „Krym" ist tatarischen Ursprungs und bedeutet Erdloch oder Graben. In russischen Urkunden begegnet zuweilen neben der Benennung „krymskie" Chane auch die Bezeichnung „perekopskie". In diesem Fall hatte man offenbar die militärischen Bauten im Auge, die einen Wall und Graben darstellten und zum Schutz der Halbinsel im Norden errichtet waren, wo die Halbinsel mit dem Festlande durch eine Landenge verbunden ist. Wenn wir in den Urkunden im Wort „pereskopskij" die Übersetzung des Wortes „krymskij" haben, so hat möglicherweise die Benennung der Halbinsel „Krym" ihren Ursprung eben von diesem militärischen Bau her, der offenbar bei der Verteidigung des hier entstandenen selbständigen Chanats, das zuerst durch die Tataren der Großen Horde und später durch die Russen bedroht war, eine große Rolle spielte.

Das tatarische Volkstum hat in der Krim tiefere Wurzel gefaßt als sonst irgendwo in Osteuropa. Wir begegnen hier nicht nur der tatarischen Benennung der Halbinsel, sondern auch einer Menge anderer geographischer Benennungen tatarischen Ursprungs. Selbst die Bevölkerung der Krim ist in so starkem Maße tatarisiert worden, daß sie, so sehr sie in völkischer Beziehung sich unterschied, doch tatarisch sprach und sogar in beträchtlichem Maße den christlichen Glauben verloren hatte. Es gibt zwei Typen der Krimtataren: den Berg- und den Steppentypus. Der erste erinnert rassisch an den europäischen Typus und zeugt von der Macht der Tatarisierung, der hier

---

[1] In der vorliegenden Abhandlung werden Gedanken entwickelt, die der Verfasser in einer öffentlichen Vorlesung in Berlin am 22. November 1933 ausgesprochen hat. Die Anregung zu jener Vorlesung gab der verstorbene F. O. Kadakas, der ein großer Freund des russischen Südens war. In aufrichtiger Anerkennung seiner besonderen Anteilnahme widmet der Verfasser diese Zeilen dem Andenken des ihm teueren Fedor Osipovič Kadakas.

die Reste der europäischen Völker, die einst die Krim bewohnten, unterworfen waren. Zu ihnen gehören die Griechen, Goten, Irano-Alanen und die Reste der Ostslaven, die ebenfalls einst zum Teil auf der Halbinsel wohnten.

Die ältere Bezeichnung dieser Halbinsel „Tauris" wurde durch die Kaiserin Katharina II. nach dem Anschluß an Rußland wieder eingeführt. Daher kommt die Bezeichnung Taurisches Gouvernement. Allein die Bezeichnung Krim war noch nach der Angliederung der Halbinsel so eingebürgert, daß sie auch in der Folgezeit die gebräuchlichere blieb.

Geographisch stellt die Krim ein unbedeutendes Anhängsel an Osteuropa dar. Ihr Flächenraum beträgt nur etwa 25 305 qkm. Sie war nicht mehr als ein Teil des Taurischen Gouvernements. Nach der natürlichen Beschaffenheit ist in der Krim ein Berg- und Steppengebiet zu unterscheiden. Die Bergketten ziehen sich von Südwest nach Osten hin und gehen dann in Hügel über. Die Berge der Krim dienten den Resten der Kulturbevölkerung lange Zeit als Zuflucht, während das Steppengebiet die Völkerstürme erlebte, die über den Süden Osteuropas hingingen.

Als die Krim an Rußland fiel, eröffnete sich die Möglichkeit, dorthin die Kultur zu bringen, was im 19. Jahrhundert mit viel Mühe und nicht ohne Erfolg geschehen ist. War im 18. und 19. Jahrhundert in kultureller Beziehung dies das Verhältnis der Krim zu Rußland, so war es in den Zeiten, als die russische Kultur sich zu entwickeln begann, völlig umgekehrt. Die Krim war damals der mächtige Kulturträger für die Ostslaven zu Beginn ihres geschichtlichen Daseins in Osteuropa. Über die kulturelle Bedeutung der Krim im Anfang der russischen Kulturentwicklung möchte ich dem Leser meine Gedanken vortragen.

II.

Unter dem Beginn der russischen Kulturentwicklung verstehe ich die vorwarägische Zeit: nicht die Zeit, bevor die Waräger sich am mittleren Dnepr festsetzten, sondern die Zeit, bevor sie überhaupt in Südrußland auftauchten.

Die Anfangszeiten der russischen Geschichte sind aus einem doppelten Grunde schwer zu erforschen: 1. infolge der fehlenden einheimischen Quellen, die erst in der Zeit bedeutender kultureller Erfolge auftreten, und 2. infolge der geringen und ungenauen Nachrichten der kulturell weiter entwickelten Nachbarn, vornehmlich der Griechen, die keine feststehende Bezeichnung für die Ostslaven hatten. Bei den griechischen Schriftstellern erscheinen sie unter den verschiedensten Namen: Anten, Tauro-Skythen, Dromiden usw. Das beweist schon von selbst, daß die Griechen keine genügend ausge-

prägten Vorstellungen von den Ereignissen an der Nordküste des Schwarzen Meeres besaßen.

Freilich sind vom Beginn unseres Jahrhunderts an beträchtliche Erfolge in der Vertiefung unserer Vorstellungen von den Ostslaven erreicht. Diese regen uns an, darin fortzufahren, unsere Kenntnis der frühen Vergangenheit des russischen Slaventums, wenn nicht zu vertiefen, so doch zu erweitern, und zwar gerade unsere Kenntnis von den ersten Schritten seiner Kulturentwicklung. *A. A. Šachmatov* bestimmt in seinem letzten Werk die Zeit, in der die Ostslaven an die Grenzen von Byzanz vorrückten, als das Ende des 5. Jahrhunderts.[2] Das in Osteuropa durch die Macht der Goten hergestellte Gleichgewicht wurde durch den Andrang der Hunnen von Osten her gestört. Die Goten bewegten sich westwärts; ihre östlichen Nachbarn, die Alanen, wurden völlig zersprengt, der eine Teil kam in den äußersten Westen Europas, der andere hinter den Kaukasus. Nach diesen Ereignissen wurde es den Ostslaven möglich, in die südrussischen Steppen hinauszuziehen. Der Auszug dieser slavischen Gruppe aus der Urheimat ist der Anfangspunkt ihres besonderen selbständigen Daseins. Was die Slaven an den Stätten ihres neuen Wohnsitzes vorfanden, diente als Anstoß zu ihrer weiteren kulturellen Entwicklung.

Der Raum, in den die slavische Ostkolonisation hineinströmte, war groß und konnte einen beträchtlichen Teil des Slaventums in sich aufnehmen. Die Süd- und Westgrenzen der ostslavischen Siedlung sind deutlich bestimmt durch den unteren Lauf der Donau und durch die Karpathen. Im Osten gab es keine derart bestimmte Grenze, und die Besiedlung konnte sich auf einer bedeutenden Fläche entfalten. Einer der griechischen Schriftsteller, Prokopios, bestätigt, daß zu seiner Zeit die Anten, ein zahlloses Volk, von der Donau bis zum Don wohnten, nördlich von den Utruguren. Man muß annehmen, daß im 5. bis 6. Jahrhundert die slavische Kolonisation im Norden sich nicht über die Linie der Desna und des mittleren Don erstreckte, wo die Lettobalten und Finnen saßen, die damals unmittelbare Nachbarn waren.

Als um die Mitte des 6. Jahrhunderts von Osten die Avaren hierher drangen, blieb ihr Vorstoß ohne die gewaltigen Folgen, die das Vordringen der Hunnen gehabt hatte, wenn er auch nicht spurlos an der Bevölkerung der südrussischen Steppen vorbeiging. Die grausame, aber nicht langdauernde Herrschaft der Avaren über die Slaven mußte diese in Bewegung bringen. Die Befestigung der avarischen Herrschaft an der unteren Donau veranlaßte die Ostslaven, von diesem Fluß abzuziehen. Durch diesen Umstand wurde

[2] *A. A. Šachmatov,* Drevnejšija sud'by russkago plemeni. Petrograd 1919, S. 6.

die Bevölkerungsbewegung an der Nordküste des Schwarzen Meeres verstärkt. Zu dieser Zeit, so muß man annehmen, drang die Kolonisation der Slaven bis zum nördlichen Kaukasus und in die Krim vor. Als im Südosten die politische Macht der Chazaren sich festigte, wurde dadurch die Entwicklung der slavischen Siedlung hier nur erleichtert.

Die Tatsache der breitauslagernden ostslavischen Kolonisation im Nordkaukasusgebiet wird im 8. Jahrhundert durch die Kämpfe der Chazaren mit den Arabern bestätigt. Der Oheim des Kalifen, Marvan, dringt mit beträchtlicher Kriegsmacht über den Kaukasus, überfällt die im Chazarenlande wohnenden Slaven, nimmt 20 000 Mann aus ihrer Mitte und siedelt sie in Kachetien an. So stellt diesen Feldzug der arabische Schriftsteller Al-Baladuri dar.[3] Ein anderer Araber, Tabari, ergänzt diese Nachricht durch nähere Beschreibung der Örtlichkeit: „Mit diesem Heere folgte er bis Samandar / am Fluß Terek / . . . und zog weiter, nachdem er die Stadt hinter sich gelassen hatte, und lagerte am Slavischen Strom, überfiel die Siedlungen der Ungläubigen, tötete sie und zerstörte 20 000 Häuser".[4] Nicht ohne Grund nimmt Professor *Bruhn* an,[5] daß hier von der Meerenge von Kerč die Rede ist, die den Alten als Fortsetzung des Don erschien, der wiederum als Fluß des slavischen Landes galt. Wenn es nun um die Mitte des 8. Jahrhunderts im Nordkaukasusgebiet und auf Taman' eine seßhafte slavische Bevölkerung gab, so muß diese Tatsache mit dem Avareneinfall in Verbindung gebracht und die slavische Kolonisation in dieser Gegend gegen Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts angesetzt werden. Das Vorhandensein der slavischen Besiedlung sowohl an der Nordküste des Schwarzen Meeres als auch an seinen östlichen Gestaden läßt es zu, sie um dieselbe Zeit auch in der Krim anzunehmen.

Das Chazarenreich umfaßte einen gewaltigen Raum: vom Kaukasus bis zur unteren Wolga und von der Wolga bis zum mittleren Dnepr. Die Gelehrten betonen die weite Verbreitung der Chazarenherrschaft im Gegensatz zum schmalen Streifen, auf dem die Chazaren eigentlich selbst nur saßen.[6] Bereits auf dem Boden der Chazarenstadt Sarkel, die in der Nähe der Cymljanskaja Stanica am unteren Flußlauf des Don lag, finden wir eigentlich keine chazarischen Altertümer. Dort sind Gegenstände östlicher Herkunft, griechische und russische, gefunden worden, aber nichts Chazarisches. Daher

[3] *Garkavi*, Skazanija musuľmanskich pisatelej o slavjanach i russkich. S. Peterburg 1870, S. 37—38.

[4] Ebd., S. 74—76.

[5] *Bruhn*, Sledy drevnjago rečnogo puti iz Dnepra v Azovskoe more. (Čtenija Odesskago obščestva istorii i drevnostej) Bd. 5, S. 151.

[6] *J. V. Gautier*, Kto byli obitateli drevnjago Slatova? (Izvestija akademii materiaľnoj kuľtury), Bd. 5, Leningrad 1927, S. 65—84.

kann man unmöglich von einer weiten Entfaltung der chazarischen Kultur sprechen. Die Tatsache der Kultureinheit eines beträchtlichen Teils dieses Landes zwingt uns, ein anderes Volkstum zu suchen, dem diese Kultur eigen war. Die Archäologen *Spicyn* und *Gautier*[7] nehmen an, daß diese Kultur den Alanen gehörte, dem Volk, das vor dem Hunneneinfall im Osten der südrussischen Steppen wohnte. Diese Annahme der Archäologen wird schwerlich zutreffen. Noch im Jahre 1909 schrieb *Spicyn* selbst, daß es „überhaupt keine zuverlässigen schriftlichen Nachrichten darüber gibt, daß die Alanen im 9. bis 11. Jahrhundert am Don gesessen hätten".[8] Damals schon wurde von ihm auch noch ein weiterer Zweifel ausgesprochen, nämlich die Unmöglichkeit, die Zeit zu bestimmen, in der die Alanen vom Begräbnis in Hünengräbern zu Reihengräbern übergegangen sind. Indessen stehen alle Altertümer des 8. und 9. Jahrhunderts mit Gräbern in Verbindung. Im Jahre 1922 schrieb derselbe Forscher[9] die Funde und Gräber in der Gegend von Kiev, Poltava und Char'kov, die ins 6. bis 7. Jahrhundert gehören, den Anten zu. Anten — sind Ostslaven. Sie wohnten auch weiterhin in dieser Gegend. Die Beziehung der Antiquitäten aus dem Nordkaukasus zu solchen des Dongebiets bekräftigt nur die Annahme, daß diese Altertümer den Ostslaven gehören, die in weitem Maße die nördlichen und östlichen Gestade des Schwarzen Meeres kolonisiert hatten.

Das Vorhandensein slavischer Bevölkerung in der Krim wird auch durch die Tatsache bestätigt, daß einige bewohnte Punkte der Krim schon im Altertum parallele Bezeichnungen hatten: entweder rein russische, oder stark russifizierte. Chersones hatte den russifizierten Namen Korsun'. Pantikapea-Bosphoros nannte man russisch „Korčev" oder „Kerč". Sugdea oder Sudak ist in Altrußland unter dem Namen „Surož" bekannt. Fügen wir hinzu, daß es entsprechende geographische Benennungen in der Gegend von Kiev und Černigov und sogar noch weiter nördlich gab, erinnern wir uns daran, daß es unter den Kaufleuten (torgovye ljudi) in Moskau „Surožane" gab, und im Heldenlied (bylina) eine Verbindung zwischen Suzdal' und Surož existiert, so finden wir, daß alle diese Tatsachen Nachklänge einer weiten Vergangenheit sind, in der die Ostslaven in unmittelbarer Nachbarschaft der Krim saßen und zum Teil zur Bevölkerung dieser Halbinsel gehörten.

III.

Will man von den Anfängen der russischen Kultur und ihren Quellorten reden, so heißt das, die Christianisierung der Ostslaven

[7] *Gautier*, op. cit., und *Spicyn*, Istoriko-archeologičeskija razyskanija. (Žurnal ministerstva narodnago prosveščenija), Bd. 19, 1 (1909), S. 70 ff.

[8] *Spicyn*, ebd.

[9] *B. Spicyn*, Archeologija v temach načal'noj letopisi. (Sbornik v čest' S. F. Platonova.) Petrograd 1922, S. 1—12.

und die ersten kulturellen Folgen dieser Erscheinung betrachten. Daher ist die Frage nach der Bedeutung der Krim zu Beginn der russischen Kulturentwicklung gleichbedeutend mit der Frage, welche Rolle die Krim in der Christianisierung der Ostslaven und in der Frühzeit ihres christlichen Daseins gespielt hat.

Das kulturelle Leben an der Nordküste des Schwarzen Meeres begann vor mehr als sieben Jahrhunderten vor Christus. Zu den dort vorhandenen Kolonien gehörten damals schon die Krimstädte: Chersones, Theodosia und Pantikapea. „Die hervorragenden Häfen der Südkrim", sagt *Rostovcev,* „waren immer und mußten auch weiterhin Tore für die Kultur und die Einflüsse sein, die aus den ebenso prächtigen Häfen der Südküste des Schwarzen Meeres herkamen: Trapezunt, Heraklea, Sinope und Amis. Die Krim ihrerseits war der südlichste Vorposten der südrussischen Steppen."[10] Die in der Krim heimische Kultur fand auch in der Folgezeit starke Unterstützung von Kleinasien her, wo die hellenistische Kultur in Blüte stand. Das in Kleinasien weit verbreitete Christentum mußte schon im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in die Krim vordringen. Im 4. Jahrhundert hatte es hier endgültig Fuß gefaßt. Auf dem ersten und zweiten ökumenischen Konzil treffen wir Bischöfe aus Bosphoros, Chersones und aus dem Gotenland. Die ältesten Kirchen in Chersones, dieser Stadt der Kirchen, gehören dem 4. Jahrhundert an. Bosphoros oder russisch Kerč ist der Ort, der durch seine Katakomben berühmt ist; unter ihnen befinden sich zwei christliche, die dem 5. Jahrhundert nach Christus angehören. Die Ausstattung ist hier ärmer als in den älteren, was auf einen gewissen Kulturverfall und Barbareneinschlag in der Bevölkerung von Bosphoros schließen läßt.[11]

In einer dieser Katakomben finden wir folgende Inschrift: „Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher, sei deinen Knechten Savaga und Fasparta gnädig." Die Namen sind barbarisch. An den Wänden steht der 91. Psalm: „Wer unter dem Schirm des Höchsten sitzet." Es findet sich auch eine Notiz über den hier gehaltenen Gottesdienst: „Heute ward diesem Hause Freude widerfahren, den hergereisten Heiligen, den Gerechten, die zusammenkamen, allen, die dir Lob sangen." In Bosphoros haben wir es also schon mit hellenisierten christlichen Barbaren aus dem Ende des 5. Jahrhunderts zu tun.

Höhlen stellen keine besondere Eigentümlichkeit dieser Stadt dar. Ihrer gibt es auch viele im Berggebiet der Krim. Sie dienten verschiedenen Zwecken: dem Schutz der Bergpässe, als Wohnung und zu reli-

[10] *Rostovcev,* Ellinstvo i iranstvo na juge Rossii. 1918, S. 2 ff.

[11] *Kulakovskij,* Dve kerčenskija katakomby. (Drevnosti južnoj Rossii), H. 6, und Kerčenskaja christianskaja katakomba 491 goda. (Materialy po archeologii Rossii), H. 6.

giösen Bedürfnissen, wobei sie als Kirchen und Klöster benutzt wurden. Die Höhlen der Krim bevölkerten sich besonders, als in Byzanz der Bilderstreit ausbrach. Das Mönchtum, das im Zentrum des Reiches verfolgt wurde, mußte in den entlegensten Winkeln des Reiches oder jenseits seiner Grenzen Zuflucht suchen. Zu den Zufluchtsorten gehörte auch Taurien-Krim. Die Höhlenklöster blühten später noch in der Krim bis zum 15. Jahrhundert.

Zu Beginn des 6. Jahrhunderts wurde die Krim anscheinend frei von den in ihren östlichen und mittleren Teilen nomadisierenden Hunnen. Um diese Zeit wird die Macht von Byzanz über einen größeren Teil der Halbinsel ausgedehnt. Unter Justinian gehört ihr die Stadt Bosphoros und ein Teil der Halbinsel Taman'. In diese Zeit fällt möglicherweise das Eindringen des slavischen Elements. Als Justinian seine Macht über den südlichen Teil der Halbinsel ausdehnte, fühlte er sich im Norden nicht sicher. Aus diesem Grunde erneuerte er nicht nur die Befestigungen der Städte Chersones und Bosphoros, sondern versuchte auch das Berggebiet, wo die christlichen Goten wohnten, die schon damals unter starkem Einfluß der griechischen Kultur standen, zu sichern. In dieser Absicht baute er zum Schutz der Bergpässe besondere Befestigungen. An der Küste begründete er die Festungen Aluston (Alušta) und Gorsuvite (Gursuf). Die Goten waren Ackerbauern und lebten in Dörfern, die durch keine Umzäunung gesichert waren. Daher war der Schutz der Bergpässe zu ihrer Sicherheit notwendig. Dies ist die Lage in der Krim im 6. Jahrhundert; sie ist gekennzeichnet durch den Wohlstand der angesessenen ländlichen Bevölkerung und durch die Sorge um ihr weiteres Schicksal.

Gegen Ende des 6. Jahrhunderts verliert Byzanz wieder die Herrschaft über Bosphoros, und in den 80er Jahren bedrohten die Barbaren schon Chersones und schlugen ihr Lager vor den Mauern der Stadt auf. Dieser Einfall der Barbaren konnte für die Wirtschaft der Landbevölkerung nicht ohne Folgen bleiben. Ueber die Verschlechterung der wirtschaftlichen Bedingungen in der Krim hören wir aus den Briefen des Papstes Martin I., der nach Chersones verbannt war und dort sogar an Brot Mangel litt. Er erklärt diese Erscheinung folgendermaßen: „Die Sache ist die," schreibt der Papst, „daß die Bewohner dieses Landes lauter Heiden sind, und daß auch die, die bekanntlich hier wohnen, heidnische Sitten angenommen haben."[12] In zwei bis drei Jahrzehnten hatte sich das Bild der Wirtschaftslage völlig verändert.

Wer waren diese Barbaren? Diese Frage beantworten *Vasil'ev*-

[12] *Vasil'ev*, Goty v Krymu. (Izvestija akademii material'noj kul'tury), Bd. 5, S. 79 ff.

skij, Tomaschek und Löwe[13] in dem Sinne, daß es Goten waren. Schon *Vasil'ev*[14] bemerkte, daß das Heidentum um diese Zeit kein Kennzeichen der Krim-Goten sein konnte, da diese längst das Christentum angenommen hatten. Außerdem waren die Goten nach dem Zeugnis des Prokopios schon zu seiner Zeit Ackerbauern. Es konnten auch nicht die Chazaren sein, deren Herrschaft um die Mitte des 7. Jahrhunderts an Chersones noch nicht heranreichte. Von allen übrigen Völkerschaften, die in der Nähe der Krim saßen, konnten es nur die Ostslaven sein, die von Norden her nach der Krim vorstießen. Haben wir das Volkstum der Barbaren richtig bestimmt, so muß man sagen, daß die Slaven-Kolonisation in der Krim im 7. Jahrhundert schon alle jene Folgen zeigte, die für jeden Barbareneinfall charakteristisch sind.

Welche Gegend haben nun die neuen Siedler auf der Halbinsel eingenommen? Der Südwesten war von den Griechen und Goten fest besetzt. Hierher konnten nur vereinzelte Slaven vordringen. Der Norden der Halbinsel ist für Besiedlung wenig geeignet. Die Slaven konnten also nur die freigewordenen Stellen der Hunnensiedlungen eingenommen haben: den östlichen Teil der Halbinsel und das Zentrum. An der Südküste ging die slavische Niederlassung bis Sudak oder Surož.

Im 7. Jahrhundert machte das Heidentum in Taurien einige Fortschritte, wenn man den Briefen des Papstes Martin Glauben schenken soll. Dieser stellt nämlich nicht nur das Vorhandensein von Heiden, sondern auch den Übertritt zum Heidentum fest. Freilich war die christliche Tradition auf der Halbinsel so stark, daß die Christianisierung der hier angesiedelten Barbaren nur eine Frage der Zeit war.

IV.

Anscheinend ist mit der slavischen Niederlassung auch der politische Einfluß Chazariens auf die Halbinsel gedrungen, da ja die Slaven im kontinentalen Teil dieser Herrschaft einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung ausmachten. Die politische Macht Chazariens rückte zwar die Christianisierung der Slaven in die Ferne, konnte sie jedoch nicht hindern. Dieser Tatbestand gibt die Erklärung dafür, daß die Erfolge des Christentums unter diesen Heiden erst dem Anfang des nächsten Jahrhunderts angehören. Diese Erfolge sind untrennbar verbunden mit dem Namen des Erzbischofs von Surož, Stephan.[15]

Anfang des 8. Jahrhunderts kam nach Konstantinopel eine Ge-

---

[13] *Vasil'evskij*, Trudy, Bd. 2; *W. Tomaschek*, Die Goten in Taurien, Wien 1881, und *R. Löwe*, Die Reste der Germanen am Schwarzen Meer. Halle 1896.

[14] *Vasil'ev*, op. cit., S. 188.

[15] Žit'e svjatogo Stefana bei *Vasil'evskij*, Trudy, Bd. 3, S. CLII, und in *Makarij*, Čet'i-Minei für Dezember (Ausg. der Archäographischen Kommission. Moskau 1904).

sandtschaft aus Sugdea. Sie beantragte beim Patriarchen Georgios die Bestallung eines neuen Bischofs für Sugdea, da der frühere gestorben war. Dabei betonte die Gesandtschaft, daß „in unserer Stadt wenig Christen sind, aber viele fluchwürdige boshafte Ketzer". Die Wahl des Patriarchen fiel auf den Mönch Stephan, der geweiht wurde und bald nach Sugdea-Surož kam. Außerordentliche Erfolge begleiteten das Wirken des neuen Hierarchen. Die Vita sagt: „Gott machte diesen Stephan zur Erkenntnis allen, die im Unglauben waren." Die Ergebnisse seiner Wirksamkeit zeigten sich sehr bald. Darüber sagt die Vita weiter: „Viele Menschen in der Stadt und in jener Gegend opferten blutige und andere Opfer, ohne zu wissen, welchen Gott man anbeten und verehren muß, und dienten dem Geschöpf statt dem Schöpfer; als nun die Heiden vom Heiligen Stephan hörten, der ein gewaltiger Knecht Gottes war und große Wunder tat, glaubten sie an den Herrn und ließen sich ohne Zahl taufen; und er bestellte ihnen eine Menge Presbyter und Diakone." Der Hl. Stephan gewann großen Einfluß in der Krim. Selbst der Fürst von Kerč, Jurij, stand unter starkem Einfluß des Hochwürdigen von Surož. „Er hörte ihn gern" (poslušavše v sladost'), heißt es in der Vita. Möglicherweise war auch die Bekehrung des Fürsten Jurij eine Frucht der missionarischen Tätigkeit unseres Hierarchen. Auch die Tochter des Fürsten von Kerč, Irene, die die Frau des späteren Kaisers Konstantin, des Sohnes Kaiser Leos des Isauriers, wurde, erwies dem Heiligen große Verehrung.

Der Erzbischof Stephan war auch ein leidenschaftlicher Verteidiger der Bilderverehrung. Als nach Surož Boten des Kaisers kamen, die von Stephan verlangten, auf die Seite der Bilderstürmer zu treten, ging er selbst, um die Bewohner der Stadt, die gewaltsam mit den Boten verfahren wollten, nicht in Gefahr zu bringen, heimlich zu ihnen aufs Schiff und wurde nach Konstantinopel gebracht. Dort hat er mutig vor dem Kaiser und seinen Räten seinen Standpunkt klargelegt und wurde dafür nach erlittenen Folterqualen ins Gefängnis geworfen. Als Leo der Isaurier starb, trat in der Verfolgung der Bilderverehrer eine gewisse Ruhepause ein. Die bereits erwähnte Kaiserin Irene erwirkte bei ihrem Gemahl die Befreiung des Hl. Stephan. Er kehrte nach Surož zurück und starb hier. Die Reliquien dieses Heiligen wurden zum Hauptheiligtum dieser Stadt, und der Erzbischof Stephan wurde als Patron der Stadt Surož verehrt. Bemerkenswerterweise spricht seine griechische Vita nur von seinem Kampf für die Bilderverehrung, während die slavisch-russische Vita, die keine griechische Parallele hat, auch von seiner Tätigkeit in der Krim zu berichten weiß.

Mit der zweiten Periode des Bilderstreits ist die Wirksamkeit des Erzbischofs Johannes des Goten, d. h. des Bischofs der Städte Pher-

dor oder Doros, aufs engste verbunden.[16] Der Vorgänger des Erzbischofs Johannes hatte sich den Bilderstürmern angeschlossen und war nach Heraklea versetzt worden. Der neugewählte Bischof Johannes holte sich die Weihe nicht in Konstantinopel, sondern in Georgien. Es besteht kein Zweifel darüber, daß diese Tatsache mit seiner bilderfreundlichen Haltung in Zusammenhang steht. Um der Frage der Bilderverehrung willen verlor die Kirche von Konstantinopel zu jener Zeit die Gemeinschaft mit den anderen Kirchen. Dieser Umstand gab dem Erzbischof Johannes die Möglichkeit, in Osteuropa eine ganze Metropolie von Missionsbistümern zu organisieren, die den Nordkaukasus, die untere Wolga, den mittleren Lauf des Don und den östlichen und mittleren Teil der Krim umfaßten. In dieser Weise stellt wenigstens die von *de Boor* veröffentlichte Notiz die Sache dar. Mit Recht beziehen die Forscher *Kulakovskij*, *Vasil'ev* und *Mošin*[17] diese Notiz auf die Zeit des Bilderstreits. Die Verhältnisse der eifrigen bilderfreundlichen Wirksamkeit konnten am ehesten für diese Tatsache den realen Grund abgeben. Dies wurde um so eher möglich, als um diese Zeit in der Krim viele Bischöfe versammelt waren, die vor den Verfolgungen der Bilderstürmer hierher geflohen waren. Aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts besitzen wir einen Brief des Theodoros Studita, der an die flüchtigen Bischöfe in Chersones gerichtet ist. Das Vorhandensein von Christen auf diesem ganzen Gebiet und die Notwendigkeit weiterer Mission bedingten hier die Begründung von sieben neuen Bistümern, die der Gotischen Metropolie unterstellt und auf Anregung ihres energischen Leiters entstanden waren. Die einzigartigen Umstände dieser Zeit gaben der Mission die Möglichkeit, an der nördlichen und östlichen Küste des Schwarzen Meeres sich weiter zu entfalten. Allein diese Organisation konnte von keinem langen Bestand sein. Die erzwungene Flucht eines so tatkräftigen Mannes, wie es der Erzbischof Johannes war, aus der Krim war der erste Anstoß, die Metropolitanorganisation zu zerstören. Als die Wirren des Bilderstreites in Byzanz zur Ruhe kamen, gingen ihr in Gestalt der flüchtigen Bischöfe die meisten Helfer verloren. Auf diese Weise schwanden die zeitweise sich bietenden Möglichkeiten dahin. Zugleich hörte die Gotische Metropolie auf zu bestehen. Die Erinnerung an sie erhielt sich lediglich in der von *de Boor* veröffentlichten Notiz.[18]

Um diese Zeit taucht in der Krim ein neues Bistum Phuli auf, das in einer Reihe von Beurkundungen vorkommt. Dieses Bistum

[16] *Vasil'evskij*, Žit'e Joanna Gotskago, Trudy, Bd. 2, S. 351.

[17] Ebd., op. cit., Bd. 2, S. 211; *Kulakovskij*, K istorii gotskoj eparchii v Krymu. (Žurnal ministerstva narodnago prosveščenija) 1898, 2, S. 187; Mošin, *'Επαρχία Γοτίας*. Trudy 4. s'ezda akademičeskich organizacij za rubežom), Bd. 1, S. 149 ff.

[18] *De Boor*, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1891, Bd. 12.

ist bald selbständig, bald wieder mit Sugdea-Surož verbunden. Die Lage von Phuli ist nicht genügend bestimmt: *Kulakovskij* nimmt an, daß Phuli an der Stelle von Karas-Bazar lag, während die meisten anderen Forscher es mit Čufut-Kale identifizieren; das Gebiet des Bistums reichte aber bis in die zentralen Gegenden der Krim hinein.[19] Es ist klar, daß es die slavischen Siedlungen mit umfaßte, obwohl die weiter östlich liegenden Teile der Krim zu den Bistümern Surož und Bosphoros gehörten. Die Tatsache, daß die Christen von Phuli Neubekehrte waren, bestätigt auch die Vita Konstantins des Philosophen. In dieser finden wir die Nachricht darüber, wie Konstantin „die phullische Zunge" besucht und durch seine Predigt erreicht, daß die Phullaner beschließen, den heiligen Baum, der offenbar ein Überrest des Heidentums war, bei sich zu vernichten. Möglicherweise ist der Predigterfolg Konstantins auf seine Kenntnis der slavischen Sprache zurückzuführen.

Freilich sind bei der Bestimmung des Volkstums dieses Stammes von den Gelehrten verschiedene Vermutungen ausgesprochen worden. *Vasil'evskij* identifiziert ihn mit den Goten und *Kulakovskij* mit den Alanen. Die Goten waren aber schon lange Christen, und Alanen gab es in der Krim noch nicht. *Uspenskij* rechnet das phullische Volk zu den Slaven und vermutet, daß Konstantin der Philosoph eben zu diesem außerhalb der Krim wohnenden Volke reiste.[20] Der genannte Gelehrte bemerkte, daß ein späterer byzantinischer Schriftsteller Michael Akominates die Bezeichnung „Phulli" für die Ostslaven, die damals schon außerhalb der Krim wohnten, gebraucht. Diese Angabe kann nun nicht dazu gedient haben, den Wohnort des „Phullischen Stammes" um die Mitte des 9. Jahrhunderts und früher anzugeben. Der genannte Schriftsteller konnte diesen Terminus nur in bezug auf die Ostslaven insgesamt anwenden, da er wußte, daß dieses kleine Völkchen den ostslavischen Stämmen angehörte. Noch wahrscheinlicher ist die Vermutung, daß „das phullische Völkchen" aus der Krim ausgewandert war und in der Zeit des Akominates bereits auf dem Festlande wohnte. Was jedoch Phulli, die phullische Zunge und das phullische Bistum anbetrifft, so ist hinsichtlich des 9. Jahrhunderts und schon vorher ihr Bestehen in der Krim über jeden Zweifel erhaben. Die Tatsache der Auswanderung aus der Krim und der Ansiedlung in nördlicheren Gegenden widerspricht keinesfalls der gemeinsamen Richtung der slavischen Kolonisationsbewegung, die im allgemeinen von Süden nach Norden ging. Die Bildung des Kiever Staates war nur eine Etappe dieser Siedlungsbewegung. Im 12. Jahrhundert stellte es sich heraus, daß das Zentrum dieses Staates seine Substanz, die gewisse Bevölkerungsdichte,

[19] *Kulakovskij*, op. cit., S. 189, vgl. *Vasil'ev*, op. cit., S. 212 ff.
[20] *Uspenskij*, Istorija Vizantii, Bd. 2, Leningrad 1927, S. 377.

verloren hatte. Was am mittleren Dnepr im 11. und 12. Jahrhundert geschah, das erlebten die südlicheren Orte der slavischen Besiedlung bereits im 8. bis 9. Jahrhundert.

Die Tatsachen der Auswanderung aus der Krim sind uns auch aus viel späterer Zeit bekannt: im Jahre 1403 kam aus der Krim Stepan Vasilievič Surožskij zum Großfürsten Vasilij Dimitrievič. In Moskau sind die Kaufleute aus Surož (kupcy-surožane) bekannt, die bis zur Zeit Ivans des Gestrengen finanzielle Privilegien genossen. In einem Namensverzeichnis der Surožane können nach Ansicht von *Vasil'evskij* nur einige Namen als griechisch angesehen werden, während der größte Teil Russen angehört. Diese Vermengung der Namen, unter denen nur einige als griechisch angesehen werden können, ist die beste Widerlegung des Gedankens, unter der Bezeichnung Surožane wären Kaufleute zu verstehen, die mit der Stadt Surož Handel trieben. Ohne ihre Handelsbeziehungen mit Surož zu bestreiten, haben wir allen Grund, sie für Auswanderer aus der Krim und sogar aus Surož selbst zu halten.

Der Einfluß und die Verbreitung des Christentums im 8. und 9. Jahrhundert ging über die Krim hinaus. Hinsichtlich des nördlichen Kaukasus und des vorkaukasischen Gebiets wird diese Tatsache durch Nachrichten aus der Vita des georgischen Märtyrers Abo bestätigt. Als dieser sich der Verfolgung durch die Mohammedaner entzog, floh er nach Norden. Sorgenvoll machte er sich auf den Weg, in der Erwartung, in den ihm unbekannten Gegenden Söhne Magogs zu finden, „welche Chazaren sind, ein wildes Volk, rauh, Blut als Nahrung gebrauchend". Seine düsteren Erwartungen bestätigten sich nicht. Im neuen Lande sah Abo sich in Sicherheit und beschloß, „sich mit Christus zu vereinigen". „In diesem Lande", so berichtet die Vita, „gab es viele Städte und Dörfer, die im christlichen Glauben ruhig lebten." Es besteht kein Zweifel, daß Abo durch das Nordkaukasusgebiet und durch Taman' reiste, aber über den Ort, an dem er sich taufen ließ, sind sich die Gelehrten nicht einig. Die einen meinen, Abo hätte sich in der Krim taufen lassen, andere wieder, in der Stadt Itil' an der Wolga.

Archäologische Angaben gewähren die Möglichkeit, das Vordringen des Christentums auch nördlich vom Schwarzen Meer festzustellen. Zu solchen Denkmälern gehört das sogenannte „Majackoe gorodišče".[21] Diese Burg liegt an der Mündung des Flusses Tichaja Sosna in den Don, in der Nähe des Divnogorodskij-Klosters. Der Bau liegt auf einem steilen hohen Vorsprung. Der Abhang an einer Seite dieses Vorsprungs zeigt eine Katakombe. Die Katakombe besteht aus zwei Stockwerken. Die Stockwerke sind durch einen Gang im Innern verbunden. Der untere Teil der Katakombe stellt nach

[21] Über „Majackoe gorodišče" s. *Spicyn* und *Gautier*, op. cit.

der Behauptung des Archäologen *Spicyn* eine Kirche, der obere Wohnzellen dar.

Auf der Höhe des Vorsprungs sind an der Oberfläche Reste von steinernen Bauten gefunden, die ein Viereck von der Größe von ca. 100 × 80 qm darstellen. Diese Fläche war mit Mauer und Graben umgeben. Der Eingang ins Viereck befand sich an der Seite, wo ein Haufen Steine von einem großen Bauwerk liegt, vielleicht von einem Turm. Inmitten des großen Vierecks liegt ein kleineres von ca. 40 × 20 qm, das sich von NO nach SW erstreckt. Hier liegt auch ein Stein mit einer bisher noch nicht entzifferten Inschrift.

Außerhalb der Mauer liegt ein Begräbnisplatz. Die Begräbnisse können dem 8. und 9. Jahrhundert zugerechnet werden. Hinsichtlich der Ruinen nimmt *Spicyn* an, daß es Klosterruinen sind. Der innere Bau ist nichts anderes als eine Kirche. Zweifellos bestand zwischen dem über der Erde befindlichen Bau und der Katakombe eine enge Verbindung: die Höhlenkirche und die unterirdischen Zellen sind Vorgänger des steinernen Klosters. Verhält es sich also, dann stellt unser Bau die ganze Geschichte eines uns nicht bekannten Klosters dar, die sich im Kievo-Pečerskij-Kloster später wiederholte.

Nach Angaben desselben Forschers sind Höhlenkirchen bekannt: am Dnestr, am unteren Lauf des Don und im nördlichen Kaukasus. Dabei ist nicht zu übersehen, daß alle diese Gegenden im 6. bis 9. Jahrhundert von slavischen Anten bewohnt waren. Wenn ihre systematische Untersuchung ergeben würde, daß diese Höhlen zeitlich in die Epoche gehören, in der die Slaven hier siedelten, so hätten wir ein vorzügliches Bild von ihrer Verbreitung und ihrer Kultur in der frühesten Periode. Höhlenkirchen aus der Zeit des „Majackoe gorodišče" nehmen ihren Ursprung zweifellos von den Katakomben der Krim her. Außerdem bieten sie eine ausgezeichnete Illustration zu der von *de Boor* veröffentlichten Nachricht, die dem 8. Jahrhundert angehört.

V.

Mir scheint es, daß die Bedeutung der Krim in den Anfangszeiten der russischen christlichen Kultur durch die angeführten Tatsachen deutlich genug herausgestellt ist. Die Bestimmung bliebe jedoch unvollständig, was den Charakter dieses Einflusses auf die folgende Entwicklung des Christentums unter den russischen Slaven anbetrifft, wenn wir nicht zwei charakteristische Züge des Christentums in der Zeit des Bilderstreites, als das Christentum in der Krim besonders in Erscheinung trat, noch unterstreichen würden.

Das Christentum ist an und für sich eine vielfältige Erscheinung. Einzelne Persönlichkeiten und ganze Gruppen nehmen verschiedene Seiten von ihm an. Es ist ja bekannt, welche gewaltige Bedeutung in der Kirchengeschichte die Kulturtypen der beiden Völker des

Altertums, der Griechen und Römer, hatten. Etwas Besonderes aus dem Christentum hat jedes der neuen Völker aufgenommen. Mir scheint's, es ist auch von Bedeutung, wann und unter welchen Umständen dieses Ereignis vor sich ging. Mir scheint es, es ist an den Ostslaven auch nicht spurlos vorübergegangen, daß die Quellen ihrer Christianisierung in der Krim des 6. und 8. Jahrhunderts liegen. Und das 8. Jahrhundert war für die Bevölkerung der Krim ein besonderes durch den Zustrom der Flüchtlinge aus dem Zentrum des byzantinischen Reiches, das um diese Zeit selbst nicht nur die Verfolgung der Bilderverehrer, sondern in Verbindung mit dieser Verfolgung auch einen Aufschwung in der Frömmigkeit erlebte, der durch Bekennermut und Askese gekennzeichnet war. Verfolgt wurde zu gleicher Zeit die Ikone und das Mönchtum. Flüchtlinge, die um der Ikone und um des asketischen Lebens willen die Heimat verließen, mußten diese Ikone auch in ihrer missionarischen Arbeit pflegen, die ihnen am neuen Ort zufiel. Aus diesem Grunde ist gerade die Ikone zu einem Attribut der russischen Kirche und des russischen Hauses geworden. Nicht so sehr das asketische Leben der Masse, als ihre asketische Stimmung, als irgendein unbewußtes Gefühl zwangen den russischen Menschen, gute Werke zu suchen und Heilige und mönchische Heiligkeit zu verehren. Fand er sie nicht zu Hause und in der Gemeinde, so ging der russische Mensch auf der Suche nach ihr durch die Klöster. Und von den Klöstern schätzte er besonders die einsamen, für sich liegenden. Merkwürdig, daß der Grundstock eines altrussischen Klosters oft eine Höhle war. War in der Krim die Höhle der natürliche Zufluchtsort des fliehenden Mönchs, so finden wir im Norden Rußlands, wo es Holz als Baumaterial in Mengen gab, dennoch Höhlenklöster (pečerskie ili peščernye monastyri). Der russische Christ empfand es in besonderem Maße, daß Weltflucht und Höhlenleben sich entsprachen. Wenn die Mönche, vom altrussischen Standpunkt aus, unbegrabene Tote waren, so erinnert die Höhle am meisten an ein nicht zugemauertes Grabgewölbe.

Es ist jetzt schwer zu entscheiden, was in dieser Hinsicht stärker gewirkt hat, das Anziehende der Idee des Totseins der Welt gegenüber, oder die Tradition, die aus der Gegend stammte, wo die Höhle dem fliehenden Mönch Zuflucht bot. Sowohl die Idee wie die Tradition führen beide nach der Krim als der Wiege des russischen Christentums.

Der christianisierende Einfluß der Krim und der Mönchsemigration ging dem scharfen Blick des Verfassers der Vita des Theodoros Studita nicht verloren, der in diesem Werk schreibt: „Die Vorsehung öffnete damals den Gläubigen eine Zufluchtsstätte nicht nur für ihre

körperliche Sicherheit, sondern auch um der geistlichen Rettung willen der dort (in der Krim) Lebenden, die sich in Dunkel und Verirrung befanden."[22]

Dies ist die Bedeutung dieses Kulturherdes in der Geschichte Osteuropas und der Ostslaven, deren Schicksal mit den südrussischen Steppen und mit deren Vorposten, der Krim, verbunden war.

---

[22] *Vasiľevskij*, Trudy, Bd. 2, S. CIX; Vita S. Theodori (Migne. Patr. graeca, Bd. 99, col. 253).

Chronik.

I. Panorthodoxer Theologenkongreß in Athen.

(29. November bis 5. Dezember 1936.)

Zum erstenmal in der Geschichte morgenländischer Kirchen trat — wie bereits in unserer Zeitschrift, Heft 1, S. 88—90, angekündigt — die gesamte ostkirchliche Theologenschaft, mit Ausnahme der rußländischen Mutterkirche zu ernsten Beratungen zusammen.

In Anwesenheit des griechischen Königs, zahlreicher staatlicher und kirchlicher Würdenträger und der Vertreter aller orthodox-morgenländischen theologischen Fakultäten Europas wurde am 29. November der Panorthodoxe Theologentag von Athen eröffnet. Erschienen waren Abgeordnete der Fakultäten Athen, Bukarest, Jassy, Belgrad, Sofja, Paris und Warschau; die Fakultät Czernowitz konnte aus technischen Gründen nicht vertreten sein, entbot aber ihre Grüße und übermittelte einige Referate.

Römisch-katholische Blätter berichteten, daß der Kongreß gegen den Willen der amtlichen Kirche einberufen sei und ohne kirchliche Vollmacht tagen werde. Die Nachricht ist falsch. Es haben alle östlichen Patriarchen oder Leiter von autokephalen Kirchen den Kongreß begrüßt, die Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem sandten überdies eigene Vertreter. Von Nichtorthodoxen waren „als wohlwollende Beobachter“ anwesend: ein römischer Katholik, ein Anglikaner, ein schweizer Reformierter und ein deutscher Lutheraner.

Über den Gang der Verhandlungen unterrichtet die Zeitschrift „ChristlicheWelt“ (1937, Februarhefte); ein vorläufiger Bericht mit dem Wortlaut der feierlichen Reden erschien in neugriechischer Sprache am 12. Dezember 1936 in dem athenischen Kirchenblatt „Ekklesia“, Folge 49—50, Jg. 1936. — Die Akten des Kongresses mit allen Vorträgen werden 1937 veröffentlicht.

Mehrere der gehaltenen Vorträge erscheinen im „Kyrios“, 1936, Heft 4, 1937, Heft 1.

Die (zumeist deutsch gepflogenen) Verhandlungen erörterten am ersten Tag die Grundprinzipien der östlichen Kirche und beleuchteten in ehrlicher Offenheit fremde, katholische wie evangelische Einflüsse. Allgemein anerkannt wurde die Notwendigkeit wichtiger Reformen, jedoch erhielt der Gedanke eines zu diesem Zwecke einzuberufenden 8. ökumenischen Konzils keine allseitige

Zustimmung. Vorherrschend war vielmehr die Idee einer orthodoxen Partikular-Synode zur Regelung wichtiger Verwaltungsfragen, ohne Beschäftigung mit Glaubenssätzen. Unter den Schwierigkeiten auch einer Teilsynode steht nach allgemeiner Meinung obenan das Fehlen der orthodoxen Kirche der Sovet-Union: „Ohne diese geachtete und geliebte Märtyrerkirche wäre die Teilsynode nur eine Rumpfversammlung."

Da es sich also als nicht ratsam erwies, auch nur eine östliche Provinzialsynode für die nächsten Jahre einzuberufen, blieb nichts anderes übrig als den Kirchenregierungen vorzuschlagen, in allen wichtigeren Angelegenheiten ein engeres Einvernehmen innerhalb der gesamten Ostkirche herzustellen; in besonders dringenden Fällen oder angesichts drohender Gefahren, solle die betroffene Kirche selbst entscheiden, jedoch — wenn möglich noch vorher, jedenfalls aber nachher — ihre Beschlüsse den anderen Bruderkirchen mitteilen. Wichtige Maßnahmen können so durch die Zusammenarbeit aller Kirchenführungen vorläufig getroffen werden, bedürfen aber der Zustimmung der in absehbarer Zeit unvermeidlichen (ökumenischen oder östlichen) Synode.

Beschlossen wurde ferner die Neu-Untersuchung und Festlegung kirchlicher Rechts- und liturgischer Quellen, der Briefwechsel darüber soll bezeichnenderweise über die Kanzlei des ökumenischen Patriarchen gehen, dem man auf diese Weise eine besondere Aufmerksamkeit und Achtung ausdrückte.

Aus den Verhandlungen über die Äußere und Innere Mission ergab sich der allseitige Wunsch nach einer Vertiefung und Erweiterung der schon bestehenden Einrichtungen. Hinsichtlich der Äußeren Mission wurden jene Gebiete genannt, auf denen die Ostkirche besondere Erfahrung hat: die „orientalischen" (= monophysitischen) Kirchen und der Islam.

Bezüglich der Inneren Mission ergab sich, daß hier besonders die griechische Landeskirche Erkleckliches geleistet hat; zwar gibt es z. B. im Bezirke Korinth — nach dem Erdbeben von 1928 — kein einziges Krankenhaus, aber die Kirche tut sehr viel, um die Not zu beheben; die Teilnehmer des Kongresses besuchten ein großes Waisenhaus, mehrere Schulen und bruderschaftliche Einrichtungen, die den Fortschritt deutlich machen; sehr ausgebaut werden im Lande die Sonntagsschulen und einzelne Fürsorgeanstalten der sogenannten „Apostolischen Diakonie", wie man griechisch die Innere Mission bezeichnet. An der theologischen Fakultät in Athen wurde ein akademischer Lehrstuhl für Religionspädagogik, an der Universität Bukarest ein theologisches Ordinariat für Missionswissenschaft eingerichtet. In Hellas übt eine eigentümliche Bruderschaft namens „Zoë" besonders vertiefenden Einfluß aus, treibt Flugschriftenmission, pflegt

das Wanderapostolat und versorgt einzelne Gemeinden mit begabten Laien- oder Erweckungspredigern.

Eingehend verhandelte man über die Gründung einer panorthodoxen theologisch - wissenschaftlichen Zeitschrift. Zwar besteht bereits, dank einer Schenkung des Metropoliten Vissarion von Czernowitz ein wirtschaftlicher Grundstock, Schwierigkeiten bereitet jedoch die Frage der Sprache (westliche Welt- — oder östliche Kirchensprache?) und des örtlichen Sitzes der Schriftleitung. Man einigte sich, die Frage einer Kommission zuzuweisen.

Die Kalenderreform bewegte die Gemüter nicht sehr lange, aber eingehend; die Griechen und Rumänen haben die westliche Zeitrechnung eingeführt, den Kirchen unter den Sovets wurde sie durch die Regierung aufgezwungen — die anderen östlichen Teilkirchen haben aber gewichtige Gründe, die sie noch an dem alten Stil festhalten lassen. Die Reform ist Gegenstand eifrigen Studiums und regte besonders die rumänische Wissenschaft zur Herausgabe einer umfangreichen Monographie (*B. Gheorgiu*, „Noteuni de chronologie calendaristica", Bukarest 1936) an.

Beschlossen wurde ferner ein engeres Zusammenarbeiten der Fakultäten untereinander; hierzu sollen dienen: ein gemeinsamer Gebetstag, die geplante Zeitschrift, Austausch der Veröffentlichungen, der Dozenten und Studenten.

In einer feierlichen Kundgebung gedachte man der ökumenischen Bewegung; man erklärte sich ausdrücklich zur Mitarbeit an ihr bereit, und als mitten in die Versammlung die Nachricht vom Tode des ökumenischen Vorkämpfers, Bischofs Amundsen-Dänemark, eintraf, erhoben sich alle Teilnehmer von ihren Sitzen und der Präsident, Professor Alivisatos hielt einen kurzen Nachruf.

Teilnehmend gedachte man auch der „Märtyrerkirche Rußlands" und „aller christlichen Blutzeugen der neueren Zeit".

Der nächste Kongreß soll 1939 in Bukarest stattfinden; auf seine Tagesordnung setzte man folgende Hauptthemen: 1. Die Quellen des östlichen orthodoxen Glaubens (Wort Gottes und Tradition). 2. Die sozialen Aufgaben der Kirche. 3. Berichterstattung über die Durchführung der Beschlüsse von 1936.

Der Kongreß stand während seines ganzen Verlaufes im Lichte der Öffentlichkeit und erfreute sich der Unterstützung aller, auch der staatlichen Behörden. Die Teilnehmer wurden auf offener Straße spontan von der Bevölkerung gegrüßt, bei der Kranzniederlegung am Grab des unbekannten Soldaten war eine Abteilung der königlichen Garde ausgerückt, der Unterrichtsminister war Ehrenpräsident der Tagung, der König selbst empfing alle Teilnehmer in Privataudienz.

Der Kongreß ist ein bedeutsames Ereignis nicht nur der ortho-

doxen Kirche des Ostens, sondern auch der ökumenischen Bewegung in aller Welt.

Hans Koch.

Zur neuesten Geschichte der Nestorianer.

Das Schicksal der Nestorianer[1] hat in den Jahren nach dem Kriege den Völkerbund und in immer stärkerem Maße auch die Weltöffentlichkeit beschäftigt.[2] Man kann wohl sagen: hier spielt sich der letzte Akt der Tragödie des Untergangs eines der ältesten christlichen Völker des Orients und seiner Kirche ab, ohne daß noch irgend jemand helfen könnte.

Die Nestorianer, der Rest der alten ostsyrischen Kirche, die sich schon im 5. Jahrhundert auf dem Boden des im 2. Jahrhundert christianisierten Mesopotamien als völlig selbständige Kirche bildete, ist sehr früh aus dem Gesichtskreis der übrigen christlichen Kirchen des Ostens und des Westens entschwunden. Die Feindschaft zwischen Perserreich und Byzanz schuf die politische Schranke, der Einfluß nestorianisch gesinnter Theologen, die, von Edessa vertrieben, dort gute Aufnahme fanden, verschärfte diese Feindschaft durch den dogmatischen Gegensatz; nur Nicaea verbindet die Ostsyrer mit den übrigen christlichen Kirchen. Die Mongolenstürme vernichteten die ostsyrische Kirche, deren Missionsfeld sich bis weit nach Asien erstreckte, und deren kirchliche Organisation in der Blütezeit (13. Jahrhundert) von Jerusalem bis nach Peking ging, bis auf geringe Reste in Nordpersien (Aserbeidschan, Urmiasee) und in den kurdischen Bergen.

Die ersten Beziehungen mit dem Abendland fallen in die Zeit um 1233, wo sich ein Patriarch von Bagdad Rom anschloß; 1552 wurde eine mit Rom unierte Kirche geschaffen; doch ist es erst in neuerer Zeit gelungen, diese Kirchengruppe zu konsolidieren und geregelte Beziehungen mit Rom herzustellen.[3]

1830 entdeckten amerikanische Missionare die Reste der Nestorianer, und seither wandte sich das Interesse der protestantischen Missionen ihnen zu: 1834 bis 1870 arbeitete die Mission des American Board dort an der Erneuerung der alten syrischen Kirche aus evangelischem Geist unter Verzicht auf Neugründung einer Missionskirche; 1870 traten die amerikanischen Presbyterianer in die Arbeit ein, die zur Bildung einer reformierten nestorianischen Kirche übergingen (1870: 700 Abendmahlsberechtigte, 1914: 3500, Anhängerschaft etwa 5000). Seit 1886 gab es auch eine anglikanische Mission (Assyrische Mission unter dem Protektorat des Erzbischofs von Canterbury); ihr Grundsatz war, die alte nestorianische Kirche neu zu stärken, und man versuchte, die Glaubensreinheit der Nestorianer im anglikanischen Sinne darzutun.[4] Die Beziehungen zu der anglikanischen Kirche reißen seither nicht mehr ab: in den Jahren vor dem Kriege lebte am Hof des

---

[1] Die Bezeichnung ‚Nestorianer' scheint von Gegnern zu stammen, die ihnen gegenüber die Einheit von Monophysiten und Dyophysiten betonen, sie also aus der Gemeinschaft der übrigen christlichen Kirchen ausschließen wollen. Die Nestorianer selbst lehnen, soweit ich sehe, diese Bezeichnung ab, wenigstens soweit damit behauptet werden soll, sie hätten erst durch Nestorius ihren Standpunkt gewonnen. Sie nennen sich meist Syrer (Suraye). In neuerer Zeit ist allgemein geworden der Name ‚Assyrer'. Die Glieder der mit Rom unierten Kirchengruppe nennt man ‚Chaldäer', ihre Kirche die des chaldäischen Ritus.

[2] S. die Völkerbundsakten; sowie *R. S. Stafford*, The Tragedy of the Assyriens, London bei George Allen & Unwin Ltd.

[3] 1913: 102 000 Gläubige, 300 Priester, 150 Kirchen, 130 Schulen; jetzt: etwa 70 000. Patriarch in Mosul; Erzbischöfe in Kerkuk, Urmia und Diabekr; Bischöfe in Senna und Salmas in Persien, Akra, Amadie, Zakho, Djezireh im Irak, Mardin, Seert in der Türkei.

[4] *G. P. Badger*, The Nestorians and their rituals, 1852.

Patriarchen in Kotchanes immer ein Engländer, wobei hochpolitische Gründe für diese Freundschaft nicht von der Hand zu weisen sind.

Das Jahr 1898 brachte mit der russischen Invasion in Nordpersien einen neuen Konkurrenten auf dieses umworbene Gebiet: die russische orthodoxe Kirche; Rußland erhob auch hier den Anspruch, politisch und kirchlich Schutzmacht der orientalischen Kirchen zu sein. Über 20 000 Nestorianer traten in der Hoffnung über, von der Herrschaft der nichtchristlichen Perser befreit zu werden. Aus diesen Hoffnungen kam großes Unheil. Schon im Dezember 1917 wurde in Urmia ein Bündnis zwischen den Nestorianern und den Russen abgeschlossen (wobei die französische und englische Mitwirkung umstritten ist), das als Preis für Hilfe der kriegstüchtigen Nestorianer im Kampf gegen die Türken große politische Zugeständnisse und Freiheiten vorsah. Damit geriet das Völkchen in den Strudel des Weltkrieges und der Orientpolitik. Als die türkische Armee 1918 Aserbeidschan besetzte, traf die Nestorianer ein furchtbares Strafgericht, und nach dem Zusammenbruch der Türken fielen Perser und Kurden gemeinsam über die verhaßten Christen in ihren blühenden Dörfern her. Ein Teil floh nach Rußland, die meisten in die mesopotamische Ebene, wo die Engländer in Kakuba, nördlich von Bagdad, ein großes Flüchtlingslager errichteten. Das Werk aller Missionen, besonders auch der protestantischen, war zusammengebrochen, das reiche Schrifttum (Bibel und Liturgie) vernichtet, die kleine Schar von teilweise in Europa geschulten jungen Priestern, Evangelisten und Lehrern, auf die man so große Hoffnungen gesetzt hatte, untergegangen.[5]

Was sollte nun mit den zerstreuten Nestorianern geschehen? Ihr Unglück war, daß das Gebiet ihrer Heimat heute mehr denn je umstritten und von großer strategischer Bedeutung ist: Aserbeidschan zwischen Irak, Türkei und Rußland, durch die kurdischen Berge geht die Grenze zwischen Irak und Türkei und auch die französische Einflußsphäre greift mit Nordsyrien hinein.

Im Frieden von Lausanne ist die Assyrerfrage (unter diesem Stichwort laufen die Angelegenheiten der Nestorianer seither) nicht geregelt. Die Empfehlung der Völkerbundskommission zur Regelung der Mosulfrage, die Türkei möge die Assyrer unter vollständiger Amnestie in die Berge um Hakkiari zurückkehren lassen, wurde von türkischer Seite zurückgewiesen. Seither ist die Frage eine Angelegenheit des Minderheitenschutzes im neugebildeten, zunächst unter englischem Mandat stehenden irakischen Staat. Im Blick auf das Erlöschen des Mandats (1932) verlangten nun die Assyrer eine Ansiedlung in geschlossenem Verband, wie es ihren völkischen und religiösen Überlieferungen und ihren wirtschaftlichen Bedürfnissen (die Bergbewohner mußten in ungesunden Ebenen wohnen) entspreche. Sie lehnten es ab, unter andere Rassen und Religionen (Araber, Kurden, Jessiden) zerstreut zu wohnen. Sie forderten, als selbständige Nation (millet) anerkannt zu werden, und schlugen für dieses foyer national das Gebiet von Amadie, Zakho, Dahouk und Akra nördlich von Mosul vor. Ein irakischer Mutassarif (Gouverneur), dem ein englischer Ratgeber zur Seite steht, soll den Bezirk verwalten, die übrigen Beamten sollen Assyrer sein, als Sprache soll neben dem Arabischen das Syrische amtlich anerkannt werden; für den Patriarchen fordert man die geistliche und weltliche Autorität; auch wollen sie das Recht haben, einen eigenen Abgeordneten in das irakische Parlament zu entsenden. Und zur Abrundung dieses assyrischen Staates soll womöglich das Gebiet von Hakkiari von der Türkei an den Irak abgetreten werden.

Der Völkerbundrat kam den Wünschen der Assyrer in gewissem Sinne entgegen und machte die Aufhebung des Mandats abhängig von einer Verpflichtung der irakischen Regierung zum Minderheitenschutz. Diese Verpflichtung wurde

[5] Über protestantische Missionen s. *J. Richter*, Mission und Evangelisation im Orient, 1930, 2. Aufl., Bertelsmann in Gütersloh.

übernommen; doch lehnten die Iraker die weitgehenden Forderungen der Assyrer ab, da sie einen Angriff auf die Geschlossenheit und Souveränität des Staates darstellten. Die anderen rassischen und religiösen Minderheiten würden dasselbe verlangen; auch seien diese Forderungen unberechtigt: das verlangte Gebiet habe 77 000 Einwohner (darunter über 50 000 Kurden) und unter den 16 000 Christen nur 9000 Assyrer.

Unter diesen Umständen versuchte man immer wieder, die Rückkehr der Assyrer in die Türkei zu erreichen, wobei diese sich verpflichten wollten, alle Beziehungen zu England und zur anglikanischen Kirche abzubrechen und völlige Loyalität zu bewahren. Die Türkei lehnte unter Hinweis auf die Haltung der Assyrer während des Krieges ab, diese in einem so wichtigen Grenzgebiet anzusiedeln.

Schließlich kam es im Juli 1933 zu einem nicht ungefährlichen Aufstand der Assyrer im Irak, als 2000 bewaffnete Männer, die über den Tigris auf syrisches Gebiet gegangen waren, zurückkehrten und mit irakischem Militär zusammenstießen. Der Aufstand, den begünstigt zu haben man im Irak England und auch Frankreich (Mosulgebiet für Syrien!) vorwarf, wurde energisch niedergeschlagen, und die irakische Regierung erklärte, nur ihre Energie habe ein allgemeines Christenmassaker in Mosul und Umgebung verhindert. Alle Hoffnungen der Assyrer, die auch mit den schiitischen Stämmen im Süden von Bagdad in Verhandlungen eingetreten waren, brachen nun zusammen; England zog seine Hand von den Empörern zurück.

Seither wurde eine ganze Reihe der verschiedensten Projekte zur Ansiedlung der nach Syrien geflüchteten und der im Irak zurückgebliebenen Assyrer erwogen: Brasilien — scheiterte am Widerstand der brasilianischen Regierung; Bezirk Rupununi in Britisch-Guyana; in Syrien bei Hassetche am Khabur, wo sich jetzt die aus dem Irak geflüchteten Assyrer angesiedelt haben, wo aber die Türkei sich einer Massenansammlung widersetzt (Nähe der Grenze!); zuletzt zwischen Lattaquie und Hama im Sumpfgebiet des Orontes (Ghab) — hier müßten allerdings zuerst riesige Entsumpfungsarbeiten zur Sanierung dieses Malariagebietes vorgenommen werden. Auch wehrt sich die mohammedanische Mehrheit Syriens, das jetzt aus dem Mandatsverhältnis entlassen werden soll, gegen eine neue Masseneinwanderung eines christlichen Volkes, wo man schon mit derjenigen der Armenier allerlei Schwierigkeiten gehabt hat. — Die Lage der Assyrer ist ungeklärter als je, und alle anderen betonen, daß sie an und für sich keine Verantwortung für dieses Volk haben.

Unter den Assyrern im Irak herrscht Verzweiflung, neue Akte der Empörung sind nicht ausgeschlossen, da jetzt die irakische Regierung die vollständige Entwaffnung verlangt, was nach assyrischer Ansicht die Auslieferung an die überall bewaffneten Kurden bedeutet; die in Syrien Lebenden leiden unter trostlosen wirtschaftlichen Verhältnissen (in Hassetche stehen z. B. pro Kopf und Tag nur 7 Pfennige zur Verfügung!).

Was die kirchliche Lage betrifft, so macht besonders die katholische Propaganda Fortschritte: da finden sie wirtschaftliche Hilfe und Schulen für die Jugend. Auch die anderen orientalischen Kirchen ziehen Gewinn aus dem Elend der Nestorianer.

Über den der alten nestorianischen Kirche noch verbleibenden Rest (alles in allem höchstens 80 000 Seelen, aber zerstreut über vier Länder — Syrien, Irak, Persien, Sov'et-Union) ist schwer, Zuverlässiges festzustellen. Die kirchliche Organisation ist zerschlagen, der noch sehr jugendliche Patriarch lebt im Exil in England (ob die anglikanische Kirche noch Hoffnungen hat?), das einst so reiche wissenschaftliche und besonders liturgische Schrifttum ist vernichtet, die Schulen sind zerstört, die Priester in einem beklagenswerten Zustand geistiger und wirtschaft-

licher Armut. Lange Jahrhunderte haben sich die Nestorianer mitten unter andersrassischen und andersgläubigen Völkern behauptet und ihre eigene Sprache bewahrt; jetzt beginnen sie schon die bisher immer zäh aufrechterhaltene Forderung nach geschlossener Ansiedlung aufzugeben, um da und dort ein Fortkommen zu finden. Dann wird die Sprache und mit ihr die völkische und religiöse Eigenart mehr und mehr schwinden.

Soweit es sich feststellen läßt, ist der letzte Rest bewußter kirchlicher Eigenart im Volk die strenge Beachtung der traditionellen Fasten (sieben Wochen vor Ostern, einige Tage nach Pfingsten, vierzehn Tage im August, vor Weihnachten und besonders das Fasten der Niniviten). Ferner wird wohl jeder Gläubige noch etwas wissen von der Ablehnung der Bezeichnung der Maria als Gottesgebärerin, ein Punkt, der einst bei der Verurteilung des Nestorius die Hauptrolle gespielt hat.[6]

Beirout. *K. Friz.*

[6] Schrifttum: *R. Janin,* Les Eglises Orientales et les rites orientaux, 1925, 2. Aufl., Paris, Maison de la Bonne Presse, S. 478 ff., dort auch weitere Angaben. Auch die betr. Artikel in RGG, 2. Aufl. — Die statistischen Angaben stimmen häufig nicht überein.

Schrifttum.

Orthodox-östliche Kirchen- und römisch-westliche Unionsgeschichte im neueren polnischen Schrifttum.

Von
D. DOROŠENKO, Warschau.

K. Chodynicki. Kościół Prawosławny a Reczpospolita Polska 1370—1632. Warszawa 1934. XXI + 632 S.

J. Wolinski. Polska i kościół Prawosławny. Zarys historyczny. Lwów 1936. 150 S.

E. Sakowicz. Kościół Prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego 1788—1792. Warszawa 1935. XII + 272 + IV S.

K. Lewicki. Sprawa Unji Kościoła Wschodniego z Rzymskim w polityce dawnej Rzeczypospolitej. Warszawa 1934. 41 S.

K. Lewicki. Książe Konstantyn Ostrogski a Unja Brzeska 1596 r. Lwów 1933. 224 S.

M. Andrusiak. Józef Szumlański, pierwszy biskup unicki lwowski (1667—1708). Lwów 1934. 212 S.

In den letzten Jahren ist die polnische Geschichtsliteratur um eine Reihe wertvoller Arbeiten aus der Geschichte der orthodoxen Kirche in der ehemaligen Republik Polen bereichert worden — aus der Geschichte also jener ukrainischen und weißrussischen Gebiete, welche zum Teil in dem Verband auch des heutigen, wieder erstandenen polnischen Staates eingegliedert wurden. Einige dieser Arbeiten haben synthetischen Charakter und umfassen die Beziehungen zwischen der Rechtgläubigen Kirche und Polen von dem Augenblick an, wo dieses mit der Orthodoxie zum erstenmal praktisch in Berührung kommt, d. h. seit der Einverleibung des Fürstentums Halič-Galizien 1370. Außer derartigen grundlegenden Werken erschienen einige Monographien, die teils bestimmte Momente dieser Beziehungen hervorheben, teils einzelne geschichtliche Persönlichkeiten aus dem Kampfe für oder wider die Union behandeln.

Obenan steht hier die breit angelegte Arbeit des Posener Professors *K. Chodynicki,* als solche der erste Versuch in der polnischen wissenschaftlichen Literatur, die Gesamtheit der Geschichte der Orthodoxie in Polen zu umfassen. Erschienen ist vorläufig nur der erste Teil, der bis zum Jahre 1632, d. i. bis zu dem Jahre reicht, in welchem — anläßlich der Königswahl Wladislaws IV. — die orthodoxe Kirche wieder gesetzlich anerkannt wurde. In der Vorrede zu seinem Werk gibt der Verfasser zu, daß die eingehendere Darstellung geschichtlicher Beziehungen zwischen Polen und der Rechtgläubigen Kirche von großer Bedeutung nicht nur vom rein wissenschaftlichen, sondern auch vom staatlichen Standpunkt sei, denn „der wiedererstandene polnische Staat sieht sich aufs neue der Aufgabe gegenüber, vor welche einst die Republik Polen gestellt war: die Grundsätze

festzulegen, nach welchen sich das Verhältnis des Staates zur orthodoxen Kirche gestalten müsse". Zu ihrer Erkenntnis auch vom Standpunkt der Geschichte beizutragen, stellt sich der Verfasser zur Aufgabe. Genauer gesagt, er will zeigen, in welcher Art bis jetzt die Untersuchungen über diese Fragen durchgeführt worden sind und zu welchen Ergebnissen sie geführt haben.

Nachdem er auf diese Weise seine Aufgabe umrissen hat, gibt Professor *Chodynicki* eine Zusammenfassung der bisherigen Forschungen über die Geschichte der orthodoxen Kirche in Polen und im Großfürstentum Litauen, wie sie von russischen, polnischen und ukrainischen Gelehrten in gemeinsamer Arbeit durchgeführt worden sind. Obgleich diese Arbeit wirklich in dem Sinne „gemeinsam" war, daß die gelehrten Vertreter der genannten drei Völker jeweils ihre verschiedenen Ergebnisse berücksichtigten, so hat doch im allgemeinen jeder seine Untersuchungen von einem gewissen konfessionellen oder nationalen Standpunkt aus durchgeführt: durchaus verständlich, wenn man in Betracht zieht, wie eng die religiösen Fragen in Polen mit politischen und nationalen zusammenhängen. So entstand eine Reihe von Streitfragen. *Chodynicki*, der die ganze große Literatur seines Gegenstandes ausgeschöpft hat — allein die Anführung der von ihm benutzten Werke umfaßt 14 Seiten kleinen Drucks —, ist zwar bemüht, die Beziehungen zwischen Polen und der orthodoxen Kirche nach Möglichkeit objektiv darzustellen und verzichtet z. B. aus diesem Grunde oft auf ein eigenes abgeschlossenes Urteil: andererseits zeigt er aber doch in vielen Fällen das Bestreben, Vorwürfe, welche hauptsächlich in der russischen wissenschaftlichen Literatur gegen die polnischen politischen Machthaber in bezug auf ihr Verhalten zu der orthodoxen Kirche erhoben wurden, zu entkräften. Trotzdem muß man, aufs Ganze gesehen, zugeben, daß das ganze Buch in objektiv-wissenschaftlichem Ton gehalten ist und in dieser Beziehung den allerbesten Eindruck macht.

Seinen ersten Band hat der Verfasser in vier Hauptabschnitte gegliedert: 1. Die Entstehung der rechtgläubigen Kirche in Litauen und Polen, 2. die orthodoxe Metropolie im Reiche der Jagiellonen, 3. der Niedergang der rechtgläubigen Metropolie infolge der Durchführung der Kirchenunion und 4. die Erneuerung der Metropolie in Kiev mit Hilfe des ukrainischen Kosakentums.

Schon bald nach der Einverleibung der ersten orthodoxen Provinz Halič-Galizien ist die polnische Regierung bemüht, eine eigene östliche Hierarchie zu schaffen, um ihre neuen rechtgläubigen Untertanen von der fremden kirchlichen Herrschaft, Metropolit „von Kiev", seit Ende des 13. Jahrhunderts tatsächlich in Moskau, unabhängig zu machen. Das gleiche Streben zeigen auch die litauischen Großfürsten, die ihrem Reiche ja ebenfalls große weißrussische und ukrainische Gebiete einverleibten. So entstand vorübergehend (1371—1392) die Metropolie von Halič-Galizien, unmittelbar dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellt, — und so kam es etwa um dieselbe Zeit zu einer eigenen rechtgläubigen Metropolie auch für Litauen, mit dem Sitz in Kiev, dem altehrwürdigen Mittelpunkt kirchlichen Lebens in der Ruś. Die Metropolie von Halič verschmilzt mit der von Kiev. Eine Zeitlang sind auch die Metropolien von Kiev und Moskau in einer Hand vereinigt, aber seit 1458 erfolgt die endgültige Trennung: Kiev wird zum religiösen und geistigen Mittelpunkt der im polnisch-litauischen Reich lebenden Ukrainer und Weißrussen, Moskau dagegen übernimmt dieselbe Rolle für die Großrussen im Großfürstentum, späteren Zarenreich Moskovien.

Indem nun der Verfasser — mit Recht — den staatspolitischen Charakter der von den polnischen Königen und den litauischen Großfürsten im 13. bis 14. Jahrhundert hinsichtlich der orthodoxen Kirche eingeschlagenen Politik besonders unterstreicht, versucht er den Eindruck abzuschwächen, den die Ein-

schränkungen und Bedrückungen der östlichen Kirche Polens und Litauens im 14. bis 15. Jahrhundert naturgemäß hervorrufen müssen; ich erwähne nur das Verbot, rechtgläubige Kirchen zu bauen, die Nichtzulassung Orthodoxer zur Beamtenlaufbahn, das Verbot von Mischehen usw.: Alle diese Einschränkungen seien „nicht Ausfluß einer besonderen polnischen Unduldsamkeit gegen die Orthodoxen, sondern Folgen alter Gewohnheiten, die in den damaligen katholischen Schichten herrschten" (S. 76); die Religionspolitik der polnischen Könige und der litauischen Großfürsten sei eben durch die katholische Kirche bestimmt worden, deren Verhältnis zu den anderen Religionen wiederum, unseren heutigen Anschauungen über religiöse Toleranz widersprechend, dennoch damals ganz und gar im Sinne jener Zeit gewesen ist (ibidem). Das ist durchaus richtig und daher ist es unserer Meinung nach kaum notwendig, Geschehnisse zu rechtfertigen, deren Tatsächlichkeit doch schwer widerlegt werden kann und die, natürlich, unseren heutigen Anschauungen und Auffassungen nicht mehr entsprechen.

Ebenso wenig können wir ein weiteres Moment in dem Werk des geschätzten Verfassers verschweigen, da wir darin einen methodologischen Mangel erblicken; es ist dies seine Unterschätzung der nationalen Seite in der Geschichte der Rechtgläubigen Kirche in Polen. Die östliche Orthodoxie, der Polen und Litauen begegneten und mit der sie nunmehr in praktische Beziehungen traten, war tatsächlich die Kirche des ukrainischen und (in Litauen) weißruthenischen Volkes; sie entstand im Mittelpunkt des geschichtlichen Lebens — in Kiev und spiegelte in ihrem Aufbau sowie in ihrer Organisation bestimmte Züge wider, die dem Geist und den Überlieferungen des ukrainischen Volkes eigen sind. Ohne Kenntnis der Rolle, die die Kirche im politischen und kulturellen Leben der Ukrainer gespielt hat, wird man schwerlich die Entwicklung verstehen, die die orthodoxe Kirche Polens später, im 16. bis 18. Jahrhundert, genommen hat. Daher wäre es, unserer Meinung nach, im Interesse klarerer Darstellung nötig gewesen, den Zusammenhang zwischen der Rechtgläubigen Kirche Polens und dem ukrainischen sowie weißruthenischen Volke schärfer herauszuarbeiten und im besonderen auszudrücken, daß es sich hier um die nationale Kirche gerade dieser beiden Völker handle, nicht aber um eine allgemeine „russische" (ruski), wie es die großrussischen Historiker gewöhnlich hinstellen. Entsprechend wäre es auch nötig gewesen, eine genauere Terminologie anzuwenden: Professor Chodynicki gebraucht nämlich die Bezeichnung „ruski" und „rosyjski" so wenig folgerichtig, daß man nicht weiß, was er selbst unter dem einen oder dem anderen Wort versteht; ebenso unklar ist, ob er die Bezeichnungen „Kleinrußland" — „Großrußland" oder „Südrußland" — „Nordrußland" in rein erdkundlichem oder auch in völkischem Sinne gebraucht.

Der umfangreichste Abschnitt des Buches (III.) ist der Kirchenunion gewidmet, die allerdings bis zur heutigen Stunde in der russischen, polnischen und ukrainischen Geschichtsschreibung nach einem Ausspruch des verstorbenen M. Hruševskyj nur „cum ira et studio" behandelt wurde. Im Gegensatz zu diesen seinen Vorgängern untersucht nun Professor Chodynicki den ganzen ungeheuren Stoff nochmals auf das genaueste, stellt die Ergebnisse eines höchst umfangreichen Schrifttums sowie der Quellen ruhig und objektiv zusammen, ist aber auch hier bemüht, eigenen endgültigen Urteilen aus dem Wege zu gehen. Statt dessen neigt er augenscheinlich zu der Ansicht des ukrainischen Historikers *Orest Levyćkyj*, daß ein derartig großes Geschehnis, wie die Union, nicht ausschließlich den Umtrieben der Jesuiten zuzuschreiben sei, oder gar dem Zwang der polnischen Regierung, der ja auch in der Tat nicht stattgefunden hat: die wahre Ursache der Kirchenunion lag in dem völligen Niedergang der rechtgläubigen Hierarchie zu Ende des 16. Jahrhunderts und in der äußersten Demoralisation ihrer Vertreter (S. 343). Indem Professor Chodynicki die Anschauungen verschiedener Vertre-

ter der russischen und polnischen Geschichtsschreibung gegenüberstellt, kommt er zu dem Ergebnis, daß die Union nur zur Hälfte durchgeführt wurde, daß aber mit dem Übertritt eines großen Teils der orthodoxen Bischöfe „die rechtgläubige Hierarchie zwar gefallen war, die Orthodoxen jedoch im polnischen Staate nachblieben". Der eigenen Metropolie beraubt, versuchen sie, dieselbe mit Hilfe orthodoxer Bruderkirchen des Auslandes (Türkei) wiederherzustellen, und zwar durchaus mit gesetzmäßigen Mitteln, indem sie eine Reihe von Aktionen im polnischen Reichstag einleiten (S. 346). Diese Bemühungen der Orthodoxen zur Wiederherstellung der Metropole bilden den Inhalt des IV. und letzten Abschnittes mit dem, nach unserer Auffassung, nicht ganz passenden Titel „Illegale Wiederaufrichtung der Metropolie".

Die rechtgläubige Hierarchie wurde 1620 mit Hilfe der ukrainischen Kosaken tatsächlich wiederhergestellt — und im Jahre 1632, nach energischem Kampf im Reichstag, von der polnischen Regierung, hauptsächlich dank dem Eingreifen des Königs Wladislaw IV. anerkannt. Allzu große Bedeutung mißt Professor Chodynicki in dieser Angelegenheit den ausländischen — Moskauer und türkischen — Intrigen bei; indem er die Ungesetzlichkeit des Aktes von 1620 hervorhebt, unterschätzt er aber die Rolle des rechtgläubigen Volkes, das in diesem Fall durch den Adel und das Kosakentum vertreten war. Daß fremde Einflüsse vorhanden waren und auch rein politische Motive auf die Lage der Dinge zugunsten der Orthodoxie mitgewirkt haben, unterliegt keinem Zweifel; nichtsdestoweniger scheint uns die Behauptung, daß das Entstehen der Hierarchie von 1620 eher ein Ergebnis der Politik (S. 558) als des religiösen Eifers sei — äußerst schwach begründet. Die Arbeit Professor Chodynickis wird nach ihrer Vollendung ohne Zweifel einen hervorragenden Platz in der wissenschaftlichen Geschichte der orthodoxen Kirche Polens einnehmen.

Es ist aber natürlich, daß das durch seinen wissenschaftlich-kritischen Apparat sowie durch die Anführung verschiedener Streitfragen und Anmerkungen beschwerte Buch von Professor Chodynicki einem weiteren Kreise von interessierten Lesern nicht zugänglich ist. Ihnen kommt das Buch von *Janusz Woliński* entgegen, das auf 150 Seiten einen kurzen, aber vollständigen Überblick über die Geschichte der rechtgläubigen Kirche in Polen von 1370 bis in unsere Tage, d. h. bis zur Gründung der Orthodoxen Autokephalen Kirche im neuen Polen, gibt. Das Buch ist von einem zünftigen Historiker geschrieben, beruht auf einem gründlichen Quellen- und Schriftenstudium, zeichnet sich durch eine leichte und lebhafte Darstellung aus und ist daher gut für einen Durchschnittsleser geeignet, der den dickleibigen Band Chodynickis nur schwer bewältigen kann.

Als einen gewissen Mangel des Buches von Woliński betrachten wir es immerhin, daß er sich über einige strittige Fragen allzu kategorisch ausspricht: So unterschätzt er z. B., ebenso wie Professor Chodynicki, die Rolle der ukrainischen Kosaken im kirchlichen Leben des 17. Jahrhunderts, überschätzt aber andererseits die Bedeutung ausländischer Faktoren — Türkei und Moskau; allzu selbstsicher behauptet er, daß die von den polnischen Königen in den rechtgläubigen Gebieten erteilten Privilegien und Gerechtsame „in nichts wesentlichem die Rechte der Bekenner der Ostkirche angetastet, sie nicht bedrückt und keine religiöse Herausforderung bedeutet hätten"; auch verneint er allzu sehr die Verfolgungen der Orthodoxen durch die Unierten im 18. Jahrhundert auf dem rechten Dniepr-ufer der Ukraine. Wie Professor Chodynicki ist auch der Verfasser im Gebrauch der Bezeichnung „ruski" und „Ruś" unsicher, ja nicht ganz folgerichtig, wodurch er eine gewisse Unklarheit in das nationale Moment des damaligen kirchlichen Lebens hineinbringt: Mit Rücksicht auf den großen Leserkreis, für den das Buch bestimmt ist, eine besonders unangebrachte Lücke.

Von den Arbeiten allgemeinen Charakters gehen wir jetzt zu einer

Übersicht der Teildarstellungen und Monographien über, die einzelnen Momenten und Gestalten aus der Geschichte der orthodoxen Kirche in Polen gewidmet sind.

Vor allem müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf die Monographie von *E. Sakowicz* richten, welche den letzten Jahren der Orthodoxie im alten Polen gewidmet ist; dargestellt wird insbesondere der Versuch des, sich bereits seinem Untergang zuneigenden Reiches, auf dem sogenannten Großen Reichstag von 1788—1792 eine neue Organisation der Rechtgläubigen Kirche auf Grund autokephaler Ordnung durchzuführen. Geschrieben auf Grund des Aktenmaterials aus den Archiven von Krakau und Warschau aber auch auf Grund schon veröffentlichter Quellen und Schriften, bietet die Arbeit von Sakowicz uns die Möglichkeit, einen Abschnitt aus der Geschichte der Orthodoxie in Polen gründlich kennen zu lernen, der bis zum heutigen Tage nur äußerst oberflächlich und recht einseitig behandelt worden ist. Als bei der ersten Teilung Polens 1772 ein Teil der zu Polen gehörigen weißruthenischen Gebiete an Rußland kam, gelangte auch das letzte rechtgläubige Episkopat, und zwar das im weißruthenischen Mohilev an Rußland. Die Angelegenheiten der rechtgläubigen Kirche in Polen, (wo nach dem Übertritt des größten Teils der orthodoxen Bevölkerung zur Union, immer noch ungefähr 300 000 Personen mit etwa 300 Parochien und 39 Klöstern der Orthodoxie treu geblieben waren) wurden tatsächlich vom Petersburger Synod geleitet. Auf Grund der mit Rußland abgeschlossenen Verträge, deren erster vom Jahre 1686 einen „ewigen Frieden" vereinbart hatte, wurde die orthodoxe Kirche Polens als unter der Oberherrschaft des Metropoliten von Kiev stehend betrachtet, während die Zaren von Rußland als offizielle Beschützer der Orthodoxie in Polen anerkannt wurden. Diesen Beziehungen gab der Petersburger Synod solche Formen, welche die Souveränität des polnischen Staates antasteten und die Polen beleidigten.

Unter dem Druck der russischen Regierung wurde im Jahre 1785 ein rechtgläubiges Episkopat mit dem Sitz in Sluck eingerichtet, wobei der Zögling der Kiever Akademie, Archimandrit Viktor Sadkovskij, der den russischen Interessen ergeben war, zum Bischof ernannt wurde. Als im Frühling des Jahres 1789 in den ukrainischen Provinzen Polens Gerüchte über einen bevorstehenden Bauernaufstand umliefen, begannen die polnischen Behörden, eingedenk des grausamen Bauernaufstandes von 1768, Verhaftungen unter der rechtgläubigen Geistlichkeit vorzunehmen, der gegenüber sie auch sonst größtes Mißtrauen hegten, zumal diese in der Tat aus ihrer unfreundlichen Gesinnung keinen Hehl machte. Auch der Bischof Sadkovskij wurde verhaftet und mußte drei Jahre im Gefängnis verbringen, aus welchem ihn erst die Konföderation von Targowica im Sommer 1792 befreite. Die Untersuchung, die nun auf Befehl des Reichstags in der Sache des „Aufstandes" durchgeführt wurde, konnte zwar keinen Aufstand aufdecken, überzeugte sich aber von der unnormalen Lage der Rechtgläubigen Kirche in Polen, die einem fremden Staat untergeordnet war. Die Abordnung, die die Untersuchung durchgeführt hatte, schlug daher dem Reichstag ein Reformprojekt vor und sah darin eine autokephale Ordnung für die Rechtgläubige Kirche Polens vor. Der Reichstag nahm den Entwurf an; mit dem Patriarchat von Konstantinopel wurden Verhandlungen zwecks Übernahme der polnischen Rechtgläubigen Kirche unter seine kanonische Oberhoheit eingeleitet und im Sommer 1791 fand in Pinsk eine sogenannte Kongregation statt, d. h. eine regionale rechtgläubige Synode, welche neue Grundlagen für eine rechtgläubige Kirchenordnung ausarbeitete: Sie sollte aus einem Erzbischof, drei Bischöfen und einem Oberkonsistorium bestehen. Der Reichstag nahm mit großer Stimmenmehrheit die Beschlüsse der Pinsker Kongregation an und schon sollte das Oberkonsistorium der Rechtgläubigen Kirche selbst zur Neugestaltung der kirchlichen Ordnung schreiten,

aber infolge der Katastrophe, die gleich darauf endgültig über Polen hereinbrach, ist diese Autokephalie damals nie verwirklicht worden. Erst dem neuerstandenen Polen unserer Tage ist die Fortsetzung jener Beschlüsse vorbehalten geblieben. Das Buch von Sakowicz bildet, hauptsächlich durch das vom Verfasser benutzte frische Dokumentenmaterial, einen nützlichen Beitrag zu der Geschichte der orthodoxen Kirche Polens im 18. Jahrhundert.

Die kleine, aber gehaltvolle Untersuchung von *K. Lewicki* über die Frage der Kirchenunion in der Politik des ehemaligen Polen gibt einen kurzen Überblick über die Geschichte der Union in Polen und ist interessant durch ihre Stellungnahme zur Union, weil sie darin von den in der sonstigen polnischen Geschichtsschreibung herrschenden Anschauungen bedeutend abweicht. Der Verfasser ist überhaupt der Meinung, daß „die ganze polnische Politik in bezug auf die Orthodoxie und die Union vom Ende des 16. Jahrhunderts bis in die letzten Tage des staatlichen Unterganges vor der Teilung des Reiches — sehr kritisch eingeschätzt werden müsse" (S. 40). Von der Voraussetzung ausgehend, daß die politischen Interessen Polens zur Zeit der Einführung der Union im Gegensatz zu den politisch-kirchlichen Interessen der römischen Kurie standen, hält der Verfasser die Brester Union für einen unüberlegten Schritt (S. 11). Mit Ausnahme Galiziens hat sie nirgends tiefe Wurzel fassen können und ist im polnischen Volk nie populär geworden. Die Politik der polnischen Regierung war, indem sie die Union begünstigte, nie folgerichtig und entschieden und darin lag einer der Gründe, daß nun an Stelle der erstrebten Vereinheitlichung des Staates auf religiösem Gebiet eine neue Trennung entstand: zu den beiden bisherigen Glaubensbekenntnissen — dem römisch-katholischen und dem orthodoxen — war jetzt sogar noch ein drittes, das unierte hinzugetreten und statt einer Befriedung gab es nicht endenwollende religiöse Streitigkeiten. Scharf verurteilt Lewicki auch die Politik Sigismunds III.: im Zusammenhang mit seinen Plänen gegenüber Moskau hätte er sich bemühen sollen, eher die Zuneigung der Orthodoxen zu erwerben, statt umgekehrt alles zu tun, was diese in entschiedenster Weise von ihm stoßen mußte. Dem Nachfolger Sigismunds III. aber, — Wladislaus IV. war es bereits schwer, die von seinem Vater eingeschlagene Politik in ein anderes Fahrwasser zu lenken. In Wirklichkeit war seit dem Aufstande Bogdan Chmeľnyckys, in dessen Verlauf tatsächlich die Hälfte der ukrainischen Gebiete von Polen abgefallen war, immer noch eine gewisse Neigung der Kiever rechtgläubigen Kreise nach Polen hin vorhanden, ohne daß jedoch die polnische Regierung dies irgendwie ausgenutzt hätte: Statt der orthodoxen Kirche in Polen eine Autokephalie zu geben ließ sie in ihrer weiteren Politik vielmehr die Einmischung Moskaus in die Angelegenheiten der Rechtgläubigen Kirche Polens zu und legalisierte sie sogar nachträglich. — Aus solchen Erwägungen entscheidet sich daher der Verfasser mehr für die Politik Jan Sobieskis, dem er bezeugt, daß er die Union förderte, indem er sie allmählich und ohne Gewaltmittel durchzuführen versuchte, allerdings hält auch der Verfasser das Zunehmen der Union in den ukrainischen, bei Polen verbliebenen Gebieten während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts für oberflächlich und nur von äußeren Umständen hervorgerufen (S. 36). Auf Grund der Geschichte der unierten Kirche Polens kommt er vielmehr zu der Überzeugung, daß die Zweckmäßigkeit des Brester Aktes von 1596, gesehen vom Standpunkt polnischer Staatsinteressen, doch sehr zweifelhaft sei.

Mit der Geschichte der Union sind zwei historische Gestalten eng verbunden: der Fürst Konstantin von Ostrog (1526—1608), der die Union bekämpft — und der Lemberger Bischof Joseph Šumľanskyj (1641—1708), der sie in Galizien tatsächlich durchgeführt hat. Dem Kampf des Erstgenannten ist eine besondere Monographie des schon erwähnten *K. Lewicki* gewidmet, den „ersten Unions-

bischof“, eben Joseph Šumľanśkyj, behandelt der junge ukrainische Gelehrte *M. Andrusjak.* Lewicki kommt, nachdem er die Entstehung der Union vom Jahre 1596 äußerst genau, auf Grund gedruckter sowie auch bis jetzt nicht veröffentlichter Quellen und einer ausgedehnten Literaturkenntnis untersucht hat, zu dem Ergebnis, daß die Brester Union vor allem als politisches Problem behandelt werden müsse, fließend aus der Notwendigkeit einer engeren Vereinigung zwischen Polen und seinen östlichen Provinzen (S. 23—24). Der Anstoß dazu ging von der römischen Kurie aus, für welche die Union ein Wegbereiter des Katholizismus im Osten gewesen ist und überdies zur Schwächung der muhamedanischen Gefahr beitrug, auch wurde sie von Sigismund III. stark unterstützt. Doch fiel Polen „dem politischen Spiel zum Opfer“ (S. 25); nicht geschickt angelegt, gar nicht vorbereitet, durchgeführt „hinter dem Rücken der Massen“, verwickelte die Union Polen in große Schwierigkeiten. Der Fürst von Ostrog war keineswegs ein religiöser Fanatiker, ja nicht einmal ein grundsätzlicher Feind der Union; die liberalen Reformationsströmungen, die — im Polen jener Zeit so bedeutsam — herrschten, übten ohne Zweifel auch auf ihn einen gewissen Einfluß aus; daher aber schienen ihm die Methoden, die von den Männern der Union angewendet wurden, schlechterdings nicht annehmbar, und daher trat er mit voller Entschiedenheit gegen eine solche Union auf. Ganz entschieden bestreitet Lewicki, daß der alte Fürst sich in seinem Kampf gegen die Union habe von persönlichen Interessen leiten lassen: es war nach Ansicht des Verfassers vielmehr „ein Kampf für die Freiheit des Geistes, ein Kampf mit dem römischen Absolutismus und Zentralismus, der in Polen in erster Linie durch die Jesuiten vertreten war“ (S. 44—45). Besondere Aufmerksamkeit verdient in dem Buch Lewickis die höchst genaue historische Einleitung (S. 1—17) und die wertvolle Bibliographie (S. 212—222).

Die Arbeit von *M. Andrusiak* ist besonders wertvoll durch das in ihr verarbeitete, frische archivalische Material aus den reichen Beständen von Lemberg und Krakau. Darauf gestützt und unter Ausnützung der ganzen bisherigen Literatur über Šumľanskyj hat der Verfasser ein genaues, ja man kann sagen erschöpfendes Bild vom Leben und der Tätigkeit dieses Mannes gegeben. Seinem Blute nach ukrainischer Adliger aus Galizien, hat Šumľanskyj von Jugend auf im polnischen Heere gedient und an einer Reihe von Feldzügen teilgenommen; in der Schlacht bei Čudnov 1660 wurde er sogar verwundet. Für seine militärischen Verdienste erteilte ihm König Jan Kasimir 1667 das Privileg auf das rechtgläubige Episkopat in Lemberg. Obgleich sich Šumľanskyj nicht durch besonderen Eifer für die orthodoxe Kirche auszeichnete, wurde seine Kandidatur doch vom Adel und der Geistlichkeit der Lemberger Diözese unterstützt, der 24jährige ließ sich von seiner Frau scheiden und wurde Bischof. Nun aber hatte er fürs erste noch einen fast zehnjährigen Kampf mit einem anderen Anwärter, Eustachius Svistelnyckyj, zu bestehen: teils ging’s um das Bistum selbst, teils um die Ländereien, die zu dem Bistum gehörten. Mit der Wahl Jan III. Sobieskis zum König tritt Šumľanskyj mehr in den Vordergrund. Der König zog den energischen Bischof an sich heran, befreundete sich sogar mit ihm, gab ihm verschiedene diplomatische Aufträge, nahm ihn auf seine Kriegszüge mit und, was das wichtigste ist — er gewann ihn für seine Pläne einer tatsächlichen Durchführung der Kirchenunion auf jenen ukrainischen Gebieten, die nach dem Abfall der Kosaken noch bei Polen verblieben waren. Šumľanskyj begann in dieser Richtung zu arbeiten, doch ging er dabei äußerst behutsam zu Werk, indem er zuerst nur bemüht war, den Boden gut vorzubereiten. Zur Union selbst trat er z. B. auch dann noch nicht über und gab sich immer noch für einen Rechtgläubigen aus, als sein Gesinnungsgenosse, der Bischof von Przemyšl Innocenz Vynnyćkyj im Jahre 1692 seinen Übertritt offen vollzogen hatte. Ein Zögern, das ihm die

Sympathien des Königs kostete. Erst im Jahre 1700 warf der Bischof die Maske ab und bekannte sich offen zur Union. Den Rest seiner Tage benutzte er dazu, seine Lemberger Diözese ohne irgendeinen Druck der Union zuzuführen. Im Laufe seiner langjährigen Leitung des Lemberger Episkopats hat er viel für die Hebung der rechtlichen und materiellen Lage der Geistlichkeit in Galizien getan und unter ihr Ordnung und Disziplin hergestellt. Rein menschlich genommen, war Šumľanskyj ein wahrer Sohn seiner Zeit: er lebte das typische Leben eines großen Herrn, nahm teil an kriegerischen Unternehmungen, kämpfte mit Erbitterung um seine Ländereien, unternahm bewaffnete Überfälle auf seine Nachbarn und schreckte überhaupt vor keinem Mittel zur Erlangung seiner Ziele zurück. Für Politik interessierte er sich vielleicht sogar mehr als für rein kirchliche Angelegenheiten.

Sowohl die Monographie Andrusiaks (die gleichfalls durch einen historiographischen und bibliographischen Teil ergänzt ist) als auch die Arbeit Lewickis stammen aus dem historischen Seminar des unlängst verstorbenen Lemberger Professors K. Zakrzevskij. Beide bilden ohne Zweifel eine wertvolle Bereicherung der polnischen wissenschaftlichen Literatur über die Geschichte der Rechtgläubigen Kirche in Polen.

Einige kleinere Arbeiten, die in den letzten Jahren über dieses Gebiet erschienen sind, wollen wir hier der Vollständigkeit halber anführen, ohne sie näher zu besprechen: *W. Tomkiewicz* „Cerkiew dycunicka w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej" Przegląd Powszechny 1933—1934; *M. Andrusiak* „Sprawa patrjachatu kijowskiego za Władysława IV., Lemberg 1934; *Ks. J. Fijałek* „Los Unji florenckiej w wielkiem Księstwie Litewskim za Kazimierza Jagellończyka", in Sprawozdanie Pol. Akad. Umiejętności 1934, u. a.

Es war nicht unser Ziel, eine erschöpfende Übersicht der Neuerscheinungen polnischen Schrifttums auf diesem Gebiet zu geben; doch scheint es uns, daß auch die hier besprochenen Arbeiten einen Beweis für den Ernst ablegen, mit dem die polnische Geschichtswissenschaft Fragen der Rechtgläubigen Kirche Polens zu untersuchen beginnt.

N. K. Gudzij: Žitie protopopa Avvakuma im samim napisannoe i drugie ego sočinenija. Redakcija, vstupiteľnaja stat'ja i kommentarij. Verlag Academia, Moskau 1934, 497 Seiten.

Daß eine so markant volkstümliche und hochdramatische Gestalt der altrussischen Geschichte, wie der Erzpriester Avvakum auch im bolschewistischen Rußland Interesse erweckt und man nach der durch die Russische Akademie der Wissenschaften veranstalteten Gesamtausgabe seiner Schriften (Russkaja istoričeskaja biblioteka, Bd. XXXIX, 1927) nun auch eine für weitere Kreise bestimmte Auswahl derselben, vor allem seine berühmte Selbstbiographie erscheinen ließ, ist nicht verwunderlich. Es ist aber umgekehrt auch begreiflich, daß man dem gewaltigen Führer und Märtyrer des Raskol, einer so kernhaft religiös bedingten Erscheinung im heutigen Sowjetrußland doch nicht gerecht zu werden vermag; daß man wohl rein äußerlich und vital-biographisch die stürmisch verlaufende Lebenslinie des „altrussischen Heldenprotopopen", wie *S. M. Solov'ev* ihn nannte, nachzeichnen kann, jedoch außerstande ist, auf Grund der vorgeschriebenen materialistischen Geschichtsauffassung die weltanschaulich und religionspsychologisch eigenartigen Impulse seines Lebens, wie überhaupt der Gesamterscheinung des Raskol im wesentlichen zu erfassen.

Die an sich fesselnde Darstellung *Gudzijs* bemüht sich der sowjetrussischen amtlichen Auffassung zu genügen. Da die rein kirchlichen Streitpunkte der be-

kannten russischen Spaltung des 17. Jahrhunderts — die Frage der Verbesserung russischer Kirchenbücher und die Reform des altrussischen Rituals, wie Zweifingerkreuz, Meß- und Taufbräuche, im Sinne einer Angleichung an den damaligen Zustand der griechischen Büchertexte und des griechischen Ritus — die Größe und Heftigkeit der Volksbewegung im Raskol für eine materialistische Einstellung doch nicht zu erklären vermögen, werden nicht nur die staatspolitischen Hintergründe der Nikonianischen Kirchenreform herangezogen, z. B. die beabsichtigte Einverleibung der seit Peter Mogila ebenfalls im griechischen Sinne kirchlich reformierten Ukraine, sondern auch mit besonderer Betonung auf „eigentliche" soziale und wirtschaftliche Ursachen des Kampfes der russischen Altgläubigen verwiesen: Freilich, ohne die Tiefe zu erreichen, die schon *V. O. Ključevskij* ermaß (Zapadnoe vlijanie v raskole v Rossii v XVII v., in „Očerki i reči", 1913), dem die wirtschaftlichen und sozialen Zustände jener Zeit eben noch besser bekannt waren. Schon er aber sah ein, daß auf solche Weise das Problem, warum überhaupt Fragen des kirchlichen Rituals und geringfügige Änderungen der liturgischen Texte in der, bis ins 17. Jahrhundert von inneren Stürmen verschonten russischen Kirche eine so heftige Spaltung hervorrufen konnten, nicht zu lösen seien; so gedeutet, bliebe es unsinnig, daß breite Schichten des russischen Volkes dieser Reform einen derart verzweifelten Widerstand entgegensetzten und hierfür die grausamsten Verfolgungen über sich ergehen ließen. Tausende von Altgläubigen gingen lieber in die Verbannung, verließen Heimat und Besitz und flohen in die Urwälder des Nordens, suchten in Massenverbrennungen den Tod, als daß sie die kirchlichen Neuerungen angenommen hätten. Der Hinweis auf gewisse wirtschaftlich unbefriedigte Gruppen des Moskauer Staates (mancher Kreise des Bojarenadels, der mit der Privilegierung des seit Ivan IV. aufstrebenden Dienstadels unzufrieden war; der Kaufmannschaft, die sich von der damals in Moskau Fuß fassenden Konkurrenz des westlichen Handelskapitals bedrängt sah; der niedrigen Provinzgeistlichkeit, die die kirchlichen Abgaben bedrückten; der Bauernschaft, die bei dem Umsichgreifen des Großgrundbesitzes immer mehr in Leibeigenschaft versank) könnte höchstens begreiflich machen, warum die Bewegung der Altgläubigen das Mitgefühl so weiter Kreise erweckte, doch nicht die Gewalt des Raskol in seinem religiösen Kern erklären. Auch *Fr. Engels* Beurteilung der protestantischen Reformation, aus dem Zusammenhang mit den deutschen Bauernkriegen, die *Gudzij* als historische Parallele heranzieht, trifft für den russischen Raskol nicht zu. Wenn es auch keine historische Bewegung gibt, die nicht durch soziale und wirtschaftliche Momente mitbedingt wäre, muß man doch, um geistesgeschichtliche Dinge zu deuten, die Klarheit vor allem auf der Ebene dieses Geistigen suchen. Besonders aber müßte man bei einem für uns in religionspsychologischer Hinsicht so schwierigen und befremdenden Fall einer Glaubensbewegung, wie dem russischen Raskol eine tiefere Deutung vorerst aus dessen religiösem Erleben selbst versuchen und nicht allzu rasch in die nachgeordnete Ebene des Wirtschaftlichen ableiten. Eine religionsgeschichtliche Darstellung, welche die wirtschaftlichen Begleitumstände ganz vernachlässigte, beginge immer noch den geringeren Fehler, als eine solche, die sie zu sehr in den Vordergrund stellt. Und überhaupt wird eine geschichtsphilosophische Auffassung, für welche der Begriff „Gott" nur mehr historisches Interesse besitzt, in der Interpretation religiöser Erscheinungen zuerst die Grenzen ihrer methodischen Gültigkeit finden.

In einer deutschen Ausgabe von Avvakums Selbstbiographie habe ich versucht, das Phänomen des Raskol aus dem besonderen Geiste der mittelalterlich russischen Frömmigkeit zu verstehen (Das Leben des Protopopen Awwakum, Bd. X der „Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte", Ost-Europa-Verlag, Berlin-Königsberg 1930). Es lag im ganzen Gang der altrussi-

schen Kulturentwicklung begründet, daß für die Russen nicht so sehr wie im christlichen Abendlande die theologische Vertiefung und Formulierung des Dogmensystems, als vielmehr das immer neue, tiefe Erlebnis der christlichen Mysterien zum Kern ihres Glaubenslebens wurde und diesem den festen Halt gab; daher die besonders reiche Entfaltung der russischen Meßliturgie, daher die wesentliche Bedeutung der religiösen Symbolik nicht nur im Ritual der Sakramentenspendung, sondern auch in den einfachsten alltäglichen Glaubensübungen, bei den Metanien, in der Bekreuzigung usw. Es ist jedoch zu betonen, daß diese hochentwickelten religiösen Formen im russischen Mittelalter niemals ganz zur äußerlichen Konvention wurden, sondern immer eine für das religiöse Erleben wesenhafte Bedeutung hatten, daß dieses religiöse Erleben organisch an die Formen gebunden blieb, daß das Innerliche ohne das Äußerliche nicht erweckt werden konnte. Nur durch die strenge Beachtung der religiösen Regeln (nicht Formen im platten Sinne) und nur durch den ständigen Gebrauch der Symbole empfing der altrussische Mensch das Gefühl der Begnadung und Heiligung. Weiter war es für den religiösen Geist des mittelalterlichen Rußland besonders eigenartig, und vieles hat hier geschichtlich zusammengewirkt, daß das Religiös-Symbolische sich nicht auf den kirchlichen Bereich allein beschränkte, sondern allmählich auch das alltägliche Leben des einzelnen und der Familie durchdrang, so daß auch die Formen des nationalen Brauchtums (Volkstracht, Haus- und Familienordnung usw.) nicht äußerliche Gewohnheit waren, sondern religiöse Bedeutung erhielten; daß also alles Nationale (das „Heilige Rußland"), ebenso wie das Kirchliche geheiligt und daher unantastbar und unverrückbar wurde. (Vgl. darüber auch *Hans Koch:* „Die Slavisierung der griechischen Kirche im Moskauer Staate als bodenständige Voraussetzung des Russischen Raskol", *Diss.*, Wien 1924.)

Nur aus dieser wesenhaften Bedeutung der alt und treu überlieferten Formen des nationalreligiösen Lebens wird es verständlich, warum sich zur Zeit der Nikonianischen Reform gerade die volksbewußten Russen gegen jegliche Neuerung nach ausländischem, griechischem oder gar abendländischem Vorbild, gegen jegliche Veränderung am russischen kirchlichen und auch alltäglichen religiösen Brauchtum so verzweifelt wehrten: sie nahmen die grausamsten Verfolgungen auf sich, weil sie die Voraussetzungen für ihr seelisches Heil im russischen Leben — also in der Heimat — vernichtet sahen und in der Reform den Zusammenbruch der altrussischen religiös-nationalen Kultur erlebten. Darin nur kulturelle Rückständigkeit oder gar „primitiven Fetischismus" zu sehen, hieße die ganze altrussische, auf einem metaphysisch gerichteten Welterleben beruhende Kultur mißverstehen. Nicht nach den Kategorien des westlichen neuzeitlichen Denkens und Wertens, sondern nur aus der Immanenz der altrussischen Welt sind ihre Erscheinungen zu beurteilen. Sonst blieben auch die Leistungen der altrussischen Kunst unverständlich. Vor allem widerspricht die Kunst der Ikonenmalerei, sowohl in den Werken ihrer genialen Vertreter, eines Dionysij oder A. Rublev, als auch allein schon durch die Tatsache ihrer vergeistigten, folgerichtig idealistischen Stilprinzipien der Auffassung von einer Primitivität des russischen Mittelalters oder der bornierten Starrheit der Raskolniken, als Märtyrer altrussischen Glaubens.

Der spätere Mißerfolg der Altgläubigen liegt darin begründet, daß gegen den Ausgang des 17. Jahrhunderts eine geistige Absonderung des moskovitischen Rußlands gegenüber der expansiven, weltumspannenden Bedeutung westeuropäischer Entwicklung, vor allem in den empirischen Wissenschaften und in der Technik (die wirklich tieferen Seiten des westlichen Geisteslebens fanden ja erst hundert Jahre später in Rußland Eingang) nicht mehr aufrechtzuerhalten war. Es stand Rußland damals vor der Notwendigkeit, sich in vielen Dingen selbst aufzugeben,

um in die größere europäische Kulturgemeinschaft einzutreten. Die geschichtliche Tragik Avvakums liegt eben darin, daß er bei seinem heldenhaften religiösen Idealismus und mit allem Einsatz seiner riesenhaften Lebenskraft für die geheiligten Formen des altrussischen religiösen Seins, damit aber gleichzeitig für eine zu eng national abgeschlossene Geistigkeit eintrat, die der weiteren politischen und wirtschaftlichen Entfaltung Rußlands zum Opfer fallen mußte. Avvakum hat die persönlich erlebte Wahrheit seiner Überzeugung mit dem Tod am Scheiterhaufen besiegelt. Die religiöse Leidenschaft, mit der er den Untergang moskovitischer Kultur erlebte, macht seine Autobiographie zu einem der aufschlußreichsten Denkmäler kulturgeschichtlicher Entwicklung überhaupt: Nicht das Expansionsbedürfnis des russischen Großgrundbesitzes und mit ihm des russischen Staates in der Richtung auf Konstantinopel (!) und nicht das Eindringen des westlichen Handelskapitals in die Altmoskauer Wirtschaft oder ähnliches vermögen einen Glaubenskampf von so tiefer geistesgeschichtlicher Bedeutung, wie die Raskolbewegung, in ihrem eigentlichen Wesen zu erklären. Keineswegs kann — wie *Gudzij* es tut — aus einer angeblich blind religiösen Einstellung Avvakums begründet werden, daß in seinen zahlreichen polemischen Schriften, die in ihrem geradezu genialen Realismus keine einzige Seite des Lebens verbergen, von wirtschaftlichen Beweggründen des Widerstandes der Raskolniken nirgends die Rede ist.

Abgesehen allerdings von solcher Unzulänglichkeit in der Auslegung eigentlich religiöser Fragen bedeutet *Gudzijs* Avvakumausgabe im übrigen eine gediegene technische Leistung. Sie bringt den Text der Lebensbeschreibung nach Avvakums eigenhändiger Fassung und ergänzt durch die Varianten anderer erhaltener Handschriften, ferner enthält sie Teile aus den übrigen Schriften Avvakums, z. B. aus dem „Buch der Gespräche", dem „Buch der Erklärungen" und aus einigen Traktaten, sowie eine Anzahl von Avvakums Bittschriften an den Zaren und Briefe und Sendschreiben an seine Anhänger. Der Text ist in der neuen Rechtschreibung gegeben, und Avvakums Schreibweise nur so weit beibehalten, als der Stil seiner Sprache und deren dialektische Eigenart es verlangen. Die Worte für Gott, Gottesmutter u. ä. sind bezeichnenderweise nur mit kleinen Anfangsbuchstaben wiedergegeben. Einige auf das Thema bezügliche interessante Bildbeilagen illustrieren das Werk. Ein reichhaltiger, sehr guter Kommentar der Realien, der historischen Tatsachen, sowie Erklärungen schwieriger Textstellen und ein Wörterbuch beschließen *Gudzijs* Ausgabe der Schriften Avvakums, die besonders in philologischer Hinsicht eine sehr gewissenhafte und verdienstvolle Arbeit darstellt.

Wien. *Rudolf Jagoditsch.*

W. T. Whitley, M. A. LLD.: „The Doctrine of Grace." Student Christian Movement Press. London 1932. XI + 396 S. 15 shill.

(Mit besonderer Berücksichtigung der morgenländisch-orthodoxen Standpunkte.)

Das vorliegende Buch ist ein Sammelband verschiedener Aufsätze, verfaßt von Mitgliedern der Theologischen Kommission der Lausanner Konferenz für „Glaube und Verfassung" („Faith and Order").

Der *Erzbischof von York* (Vorsitzender des Fortsetzungs-Ausschusses der Lausanner Konferenz) sieht in seiner Vorrede die Aufgabe der Lausanner Bewegung in den Bemühungen einer großen gegenseitigen Verständigung der Christlichen Kirchen. „Die Unterschiede sind teilweise aus Mißverständnissen entstanden, teilweise liegen ihre Wurzeln in der Verschiedenheit theologischer Tendenzen. Es erweist sich öfter, als man es erwarten würde, daß Vertreter verschiedener kirchlicher Überlieferungen eigentlich, im Grunde genommen, dasselbe meinen, aber an anderen Sprachgebrauch gewöhnt sind. Es werden oft zur Bezeichnung derselben Begriffe verschiedene Worte gebraucht. Die Entdeckung einer passen-

den Formel wäre nützlich, aber es ist keineswegs zu erwarten, daß damit eine richtige Lösung der Schwierigkeit gefunden sei..."

Das Buch hat eine besondere Geschichte. Während der Tagung des Fortsetzungs-Ausschusses der Lausanner Konferenz in Maloja (Schweiz) im Jahre 1929 (der Ausschuß besteht aus ungefähr 130—140 Mitgliedern) wurde von ihm eine besondere Theologische Kommission eingesetzt; sie bestand aus 16 Mitgliedern, Vertretern verschiedener Christlicher Kirchen, mit dem Bischof von Gloucester als Vorsitzenden und Will T. Whitley als Sekretär; ihr wurde diese Arbeit anvertraut und sie hat sie in Einzeldarstellungen, aber auch auf Grund gemeinschaftlicher mündlicher Aussprache zu lösen versucht.

Da die Römisch-Katholische Kirche, wie bekannt, an der Lausanne-Bewegung nicht teilnimmt, wurde die katholische Lehre von der Gnade durch Rev. *Frank Gavin* eingehend dargestellt, einem zum gemäßigten anglokatholischen Flügel der Anglikanischen Kirche in Nord-Amerika gehörenden Professor der Theologie in New York, einem ausgezeichneten Kenner des Katholizismus und der Ostkirche. Die Vertreter der übrigen christlichen Kirchen kamen in besonderen Aufsätzen zu Wort. In unserer Besprechung heben wir besonders die Arbeiten der morgenländisch-östlichen Kirche hervor.

Im ganzen sind es 16 Referate (einige dabei von ganz beträchtlichem Umfang, besonders diejenigen von Gavin und Glubokowsky):

1. Rev. *William Manson*, D. D., Professor der Neutestamentlichen Sprache, Literatur und Theologie des New College zu Edinburgh, „Die Gnade im Neuen Testament".

2. *N. N. Glubokowsky*, Professor-Emeritus der St. Petersburger Geistlichen Akademie und der Universität Sofia (Bulgarien), „Die Gnade bei den griechischen Vätern (bis zu Johann von Damaskus)".

3. Rev. *Canon E. W. Watson*, D. D., Professor der Kirchengeschichte an der Universität Oxford, „Gnade bei den lateinischen Vätern bis zu hl. Augustinus".

4. *J. Nörregaard*, Th. D., Professor der Kirchengeschichte an der Universität Kopenhagen, „Die Gnade bei dem hl. Augustinus".

5. Rev. *Frank Gavin*, D. D., damals Professor der Kirchengeschichte an Allgem. Theologischen Seminar zu New York, „Die mittelalterliche und moderne Konzeption der Gnade in der Römischen Kirche".

6. *Heinrich Hermelink*, D. D., damals Professor der Kirchengeschichte an der Universität Marburg, „Gnade in der Theologie der Reformation: Luther, Melanchton, Zwingli".

7. *J. Eugene Choisy*, D. D., Professor der Kirchengeschichte an der Universität Genf, Vorsitzender der Föderation der Schweizerischen Protestantischen Kirchen, „Die Gnadenlehre Calvins".

8. *Nicolas Arseniew*, D. Phil., Dozent an der Universität Königsberg, Professor an der Orthodox-Theologischen Fakultät in Warschau, „Gnade in der christlichen Mystik".

9. *Hamilcar S. Alivisatos*, D. D., Professor des Kirchlichen Rechts an der Theologischen Fakultät zu Athen, ehem. Ober-Prokurator der Hl. Synode von Griechenland, „Die Orthodoxe Kirche und die Sakramentsgnade".

10. Rev. *E. D. Soper*, D. D., Vorsitzender der Wesley-Universität zu Ohio (Amerika), „Gnade in der Methodistischen Tradition".

11. *Georg Wobbermin*, Th. D., Ph. D., Professor an der Universität Göttingen, „Die Gnadenlehre in der Evangelischen deutschen Theologie von Schleiermacher bis zur Gegenwart".

12. Rev. *Canon H. L. Goudge*, D. D., Professor in Oxford, „Einige Bemerkungen über die Gnade".

13. *André Jundt*, Th. D., Pastor der Lutherischen Kirche Frankreichs, Professor der Protestantischen Theologischen Fakultät, „Die Theologie der Gnade".

14. Rev. *William Adams Brown*, Ph. D., D. D., Professor für Angewandte Theologie an dem Verein. Theolog. Seminar zu New York, „Winke zu einer synthetischen Darstellung".

15. Rev. *J. Vernon Bartlet*, D. D., ehem. Tutor der Kirchengeschichte, Oxford, „Die heutige Lehre von der Gnade: Versuch eines dogmatischen Eirenikons".

16. Right Rev. *A. C. Headlam*, D. D., Bischof von Gloucester (Vorsitzender der Theologischen Kommission), „Die Lehre von der Gnade: Aufstellung der Probleme".

Unter den behandelten Problemen stehen im Vordergrund: 1. Rechtfertigung und Heiligung, 2. Gnade und der menschliche Wille, 3. Gnade und Kirche, 4. Gnade und die Sakramente, 5. die Lehre von der „Sola gratia", 6. die Lehre von der Prädestination.

Mit dem Begriff der Gnade beschäftigt sich der erste Aufsatz, von Professor *Manson:* Die Gnade erscheint einerseits als zentraler Grundbegriff der neutestamentlichen Religion, und andererseits treffen wir den Ausdruck „Gnade" (*χάρις*) im Evangelium nur höchst selten. Wir hören ihn nie aus dem Munde Jesu. Man trifft ihn weder bei Matthäus, noch Markus, achtmal bei Lukas und dreimal bei Johannes. Die eigentliche christliche Gnadenlehre stammt von dem Apostel Paulus. „Während Jesus in Seiner eigenen Person", so schreibt Professor Manson, „die Quelle der Gnade ist, die im Neuen Testament verkündet wird, kann er nicht als Urheber des neutestamentlichen Sprachgebrauches betrachtet werden." Als Hauptbedeutung des Wortes „Gnade" im Neuen Testament bezeichnet Manson „die Liebe Gottes der Menschheit gegenüber, wie sie sich in der Erlösung offenbarte".

In dem zweiten Aufsatz — von Professor *Glubokowsky* — wird der Standpunkt der Orthodoxen Kirche des Ostens, wie er von den griechischen Kirchenvätern bis zum 8. Jahrhundert vertreten worden ist, geschildert. Im Gegensatz zu dem Westen, besitzt der christliche Osten über diese Frage keine besonders ausgearbeitete „Lehre", keine bestimmten dogmatischen Formeln. Die griechischen Kirchenväter „atmeten die Luft der Gnade, badeten sich in deren Strömen, waren völlig davon ergriffen". Für sie „war die Gnade überall und Alles war das Werk der Gnade", die sich — vgl. Origenes — „gleichfalls auf alle Menschen, wie auch auf die Tiere und sogar auf die unbelebte Natur ergießt". „Alle vernünftigen Kreaturen besitzen von Natur aus in sich selbst bestimmte Samen der Weisheit und Gerechtigkeit, und das ist Christus, der im Herzen eines jeden wohnt" (Origenes). „Gnade ist für Alle absolut notwendig und ohne sie sind die Menschen wie trockener und fruchtloser Boden, der keine Feuchtigkeit hat" (Irenäus). „Jede menschliche Seele sehnt sich durch ihre Natur nach Gott, wie ein hilfloses Kind instinktiv nach seiner Mutter schaut" (Makarius von Ägypten). — „Die östlichen Theologen", sagt Professor Glubokowsky, „betonten immer die Idee, daß die ganze Welt zur Existenz durch Gottes Gnade gekommen und in allen ihren Teilen von Gnade erfüllt ist. Der Sündenfall hatte, nach ihrer Meinung, als Folge eine Einschränkung der Gnade und eine Verminderung ihrer endgültigen Wirkung, aber nicht ihr gänzliches Aufhören oder Verschwinden, denn in diesem Falle würde ja jegliche Existenz aufhören. In diesem Sinne verstanden sie auch das Erlösungswerk Christi als eine Neugeburt, als Erneuerung dessen, was zwar vorhanden war, aber in seiner Entwicklung an einem zeitweiligen Rückschlage litt." — „Diese neue Schöpfung ist jedoch göttlicher und höher, als sie früher war" (Gregor von Nazians). Der Prozeß der Einwirkung der Gnade Gottes auf den Menschen wird, nach Makarius von Ägypten, in folgender Weise geschildert: „Die Gnade Gottes, die zu dem Menschen kommt, bindet weder seinen Willen durch unwiderstehliche Kraft, noch macht sie ihn unveränderlich gut, ob er es will oder nicht; sondern die Macht Gottes, die in

dem Menschen wohnt, läßt Raum für die Freiheit, damit sich der Wille des Menschen offenbaren könne." — „Des Menschen gute Absichten", hier folgt *Gl.* Basilius d. G., „können nie ohne Hilfe von oben erfüllt werden, aber die Gnade vom Himmel wird auf denjenigen nicht herabsteigen, der selbst nicht eifrig ist. Zur Erreichung der Vollkommenheit der Tugend müssen beide Elemente vereinigt sein: Der menschliche Eifer und der Beistand von oben, den wir im Verhältnis zu unserem Glauben bekommen." Hier sehen wir die orthodoxe Stellungnahme zu der Formel: „Sola gratia — sola fide." Die östliche Theologie, bemerkt Glubokowsky, erkannte immer deutlich die Aufnahmefähigkeit des Menschen gegenüber der Gnade, und der Geist dieser Theologie findet seinen genauen Ausdruck in den Worten einiger russischen Kirchenlehrer über die Wahrung des „Heiligtums der Freiheit" (Bischof Theophan Goworow). Diese Aufnahmefähigkeit des Menschen ist aber hinsichtlich göttlicher Gnade verschieden und — wie schon Basilius sagte — „die Teilnehmer an der Gnade genießen sie im Verhältnis zu ihrer Aufnahmefähigkeit". Selbst die Menschwerdung fand — nach einem angeführten Ausdruck Cyrills von Jerusalem — statt, um die Gnade an die menschliche Aufnahmefähigkeit anzupassen. Diese menschliche Aufnahmefähigkeit ist aber durch unseres Heilands Erlösungswerk geschaffen worden, es erhalten sie alle, die ihm folgen. Das geschieht innerhalb der Kirche Christi, die von ihm zu diesem Zweck gegründet wurde, und daher erscheint es für alle Menschen als notwendig, sich derselben durch das Sakrament der Taufe anzuschließen. In der Kirche werden die Christen (nach Diognet) durch eine besondere Gnade durchdrungen, die „Gnade der Kirche" heißt; wo die Kirche ist, da ist — nach Irenäus — auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, dort ist auch die Kirche und jegliche Gnade. Das Prinzip: „Extra ecclesiam nulla salus" hat in der Ostkirche nie die schroffe und harte Bedeutung wie im Westen gehabt. Gott sorgt — nach Origenes — durch die Gnade Seiner Barmherzigkeit für alle Menschen und fordert sie alle auf zum Heil durch die Mittel, welche ihnen zur Verfügung stehen; er ruft sie alle zur Erlösung. — Nach Cyrill von Jerusalem hat der Herr den Menschen so geliebt, daß er nicht eine, oder bloß zwei, sondern viele Türen zum Eintritt in das ewige Leben geöffnet hat, damit — soweit er in Frage kommt — alle dieses ewige Leben ungehindert genießen können. Die Prädestinationslehre im Sinne des Augustin und Calvin würde bei den griechischen Vätern auf eine schroffe Ablehnung stoßen, wie es übrigens später Johann Damascenus auch formuliert hat: „Gott weiß Alles voraus, aber er bestimmt nicht Alles von vornherein. Er will nicht, daß das Böse geschehe, aber er zwingt uns auch nicht mit Gewalt zur Tugend. Die Tugend wurde unserer Natur von Gott selbst gegeben, und er selbst ist der Anfang und die Ursache alles Guten; ohne seinen Beistand und seine Mitwirkung sind wir nicht imstande, etwas Gutes weder zu wollen noch zu tun. Es ist aber in unserer Macht, entweder in der Tugend zu verbleiben und Gott zu folgen, der uns dazu ruft, oder die Tugend zu verlassen und dem Teufel zu folgen, der uns zum Bösen auffordert. Auf diese Weise sind wir, wenn wir im Einklange mit unserer eigenen Natur verbleiben, in der Tugend; lehnen wir aber dasjenige, was unserer Natur entspricht, d. i. die Tugend, ab, so verfallen wir der Sünde." Glubokowsky selbst fügt betont hinzu, daß die Extreme der Pelagianischen und der Augustinischen Lehren, die ihren geschichtlichen Grund im Westen hatten, der Ostkirche völlig fremd sind. Er schließt seinen Aufsatz mit dem Ausdruck der Hoffnung, daß die gegenwärtige gegenseitige Entfremdung der Christlichen Kirchen einst beseitigt werde: „Laßt euer Herz nicht bange werden, in meines Vaters Hause gibt es viele Wohnungen."

Die folgenden sechs Aufsätze sind der geschichtlichen Entwicklung der Lehre von der Gnade im christlichen Abendlande gewidmet:

In der Römisch-Katholischen Kirche vor und nach Augustin sowie bei den Vertretern der Reformation.

Der synthetisch gehaltene Aufsatz von *Nikolaus von Arseniew* gilt dem Erlebnis der Gnade bei den christlichen Mystikern des Ostens und des Westens. „Wir haben zwei Pole vor uns: Gottes übermächtige Fülle und Majestät und unsere eigene völlige Nichtigkeit und Schwäche. Die jegliche Erkenntnis überragende, überwältigende Liebe Gottes, die sich im Sohne seiner Liebe offenbart und den Menschen ergreift, — das ist's, was der christliche Mystiker unter Gnade versteht." Dieser mystische Prozeß hat aber auch eine zweite Seite: Der Mensch muß als Antwort sich selbst Gott hingeben, ihm dienen, ihm alle seine Kräfte und Eigenschaften und — was das Wichtigste ist — seinen Willen widmen. Das ganze geistige Leben ist für den christlichen Mystiker ein dauerndes, unablässiges geistiges Sichanstrengen, ein geistiger Kampf seitens des Menschen, — das, was die Väter der Ostkirche als den „unsichtbaren Streit" bezeichnen: Ein Kampf gegen die Sünde — Stolz, Unreinheit —, welche die Seele von allen Seiten, wie ein feindliches Heer umlagert. Um jedoch diesen Kampf überhaupt führen zu können, bedarf der Mensch des Beistandes der Gnade, denn die Macht seiner Eigenliebe und seiner Selbstbezogenheit, die beide tief in den verborgensten Krümmungen des Herzens wurzeln, ist für den Menschen selber unüberwindlich. Nur die Gnade kann es schaffen. Schon Makarius wußte: „Von der Schlange, die in den tiefsten Abgründen unseres Herzens haust, vermögen wir uns nicht aus eigener Kraft zu befreien, es sei denn durch den, der für uns gekreuzigt worden ist. Er ist der Weg, die Wahrheit, das Leben und die Tür."

Von der orthodoxen Lehre über die Sakramente und ihr Verhältnis zur Gnade handelt Professor *Alivisatos:* Die richtige Erkenntnis, daß es der Heilige Geist ist, der die Gnade mit seiner Kraft verleiht, nicht aber mit äußerlichen und fühlbaren Zeichen oder Handlungen, führt Johann Chrysostomus zu folgender Aussage über das Sakrament: „Wir nennen es ein Sakrament, weil wir nicht daran, was wir sehen, glauben, sondern wir sehen das eine und glauben an das andere." Die äußerlichen Zeichen und Handlungen erhalten ihre Heiligung erst durch das Wirken des Heiligen Geistes. Alivisatos zitiert dabei Gregor von Nyssa: „Das Brot ist so weit gewöhnliches Brot, aber wenn es durch das Sakrament geweiht wird, so heißt es — und ist auch wirklich — der Leib Christi. Dieselbe Kraft des Wortes macht auch den Priester ehrwürdig und verehrungswert, da er durch die erneuernde Kraft des Segens aus der Menge ausgesondert wird." Die Gnade der Sakramente wirkt aber keineswegs magisch, denn ihre Folgen sind einerseits Heiligung und Seelenheil für den, der demütig und bußfertig sich an ihnen beteiligt, andererseits aber gereichen sie zur Verdammung für den unwürdigen Teilnehmer.

In dem abschließenden und gewissermaßen zusammenfassenden Aufsatz des Bischofs von *Gloucester* wird der Versuch unternommen, zu einer gewissen Klärung der Frage zu kommen und zu gewissen gemeinsamen Voraussetzungen durchzustoßen, aus denen heraus die Möglichkeit gegenseitiger Verständigung und Annäherung gegeben wäre. So erblickt er z. B. in der Gnadenfrage keinen Widerspruch zwischen der Rechtfertigungslehre der römischen Katholiken und der Protestanten. „Das christliche Leben besteht nämlich aus drei Stufen: 1. Die Rechtfertigung im engeren Sinne, — das ist ein Akt unseres Glaubens, mit dem wir uns an Gott wenden und der dann durch die Taufe besiegelt wird; durch sie treten wir in die christliche Gemeinschaft ein und werden so zu Teilnehmern an allen den geistigen Segensgaben, die Gott uns aus freier Liebe, unabhängig von unseren Verdiensten, schenkt; diese Stufe werde besonders von den Protestanten hervorgehoben. 2. Die Heiligung, auf die seitens der Römischen Kirche besonders scharfe Betonung gelegt wird; ein neues Leben beginnt

in dem Augenblick, da die Sünden vergeben sind und der Mensch sich selbst Gott hingibt; nachdem er zuerst als gerecht erklärt wurde, muß er jetzt tatsächlich gerecht werden. 3. Beide Stufen sind die notwendigen Glieder, die zu der dritten Stufe — der Erlösung führen."

Über die gegenseitigen Beziehungen zwischen der Göttlichen Vorsehung und der Freiheit des menschlichen Willens schreibt er: „Wir können dieses Problem nicht lösen, indem wir das eine aus der Göttlichen Vorsehung erklären und das andere aus dem freien Willen des Menschen. Alles ist Göttliche Vorsehung und Alles ist gleichzeitig freier Wille. Alles ist Gnade und Alles ist Aktivität. Das Gleichgewicht kann nur dann von der Christlichen Kirche gehalten werden, wenn sie selbst frei bleibt. Der Fehler liegt nicht an der Theologie — unsere Theologie ist oft einseitig —, aber in dem Versuche, die Freiheit der Kirche einzuschränken." Die Frage, ob es außerhalb der Kirche eine Möglichkeit des Heils gibt, wird von ihm in folgender Weise beantwortet: „Unser Herr schuf die Kirche nicht als eine begrenzte Sphäre, um dadurch alle die Außenstehenden der Möglichkeit einer Erlösung zu berauben, sondern er schuf sie als Werkzeug der Göttlichen Gnade, um alle Menschen zu erlösen. Deswegen müssen wir nicht die Ausschließlichkeit der Gnade, sondern ihre Bedeutung als Werkzeug der allgemeinen Erlösung betonen." Indem er schließlich auf die Lehre von den Sakramenten kommt, spricht der Bischof mit Anerkennung von der Ostkirche. Er stelle bei ihr das Fehlen der Lehre von einer speziellen „Sakramentalen Gnade" fest. Dies sei ein großer Vorzug gegenüber der abendländisch-römischen Entwicklung. „Die Römische Kirche war so sehr bestrebt, das, woran sie glaubt, auf die genaueste Weise begrifflich zu formulieren und zu zergliedern, daß sie sogar solche begriffliche Formulierungen schuf, an die tatsächlich keiner zu glauben vermag. Die Protestantischen Kirchen waren dagegen so sehr bestrebt, genau das zu formulieren, woran sie nicht glauben, daß sie sich selber in hohem Maße des sakramentalen Lebens beraubten. Die Sakramente sind das Wirken des Heiligen Geistes innerhalb der Kirche und dienen zur Heiligung des Lebens, so daß diejenigen, welche sich schon Christus hingegeben haben, in den Sakramenten ein neues, geheiligtes Leben finden. Es besteht aber immer die Gefahr, daß ein derartiges System, wenn es von lebendigem Glauben getrennt ist, mechanisch wird; andererseits wird ohne Sakramente das christliche Leben kalt und der religiösen Wärme beraubt."

Im ersten Teile des Buches sind die Beschlüsse, besser die gemeinsamen Feststellungen abgedruckt, zu denen die Mitglieder der Theologischen Kommission während einer Tagung in Gloucester (Anfang August 1931) gekommen sind und die daher — vom ökumenischen Standpunkt, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit einer größeren gegenseitigen Verständigung der christlichen Kirchen — besonders interessant sind.

Der Bericht schließt mit folgenden Worten:

„Im Laufe unserer Besprechungen ist es uns schließlich immer klarer geworden, daß es bei der Formulierung der Botschaft des Evangeliums von der Gnade zwischen verschiedenen Kirchen ausgesprochene Verschiedenheiten in der Akzentlegung und der Ausdrucksweise gibt. Diese, im Laufe der Geschichte entstanden, hängen in gewissem Grade auch mit den Verschiedenheiten in Rassentemperament, religiöser Erfahrung und geschichtlicher Umgebung zusammen („imply to certain extent differences of racial temperament, religious experience and historical environment"). Wir wollen deshalb unserer Überzeugung Ausdruck geben, daß diese Verschiedenheiten kein Hindernis zur Einigung der verschiedenen Kirchen bilden werden, falls die Kirchen in der Wahrung des wesentlichen Inhalts des christlichen Glaubens übereinstimmen.

Ferner wollen wir die Wichtigkeit einer solchen Einigung besonders stark betonen, denn wir glauben, daß dies den Kirchen die Möglichkeit geben wird,

voneinander zu lernen, um auf diese Weise die Gefahr einer einseitigen und unvollkommenen Entwicklung zu vermeiden.

Wir glauben, daß durch eine vollständige Einigung der gesamten christlichen Kirche die Gestaltung des christlichen Lebens und die christliche Lehre in der ganzen Fülle ihres mannigfaltigen Reichtums verwirklicht sein wird."

Es folgen 15 Unterschriften der Mitglieder der Theologischen Kommission, die bei der Tagung in Gloucester zugegen waren, im Ganzen: drei Anglikaner, zwei Orthodoxe, zwei Deutsch-Evangelische, ein französischer und ein dänischer Lutheraner, ein schottischer und ein amerikanischer Presbyterianer, ein schweizerischer und ein ungarischer Reformierter, ein englischer Baptist, ein englischer Kongregationalist. Glubokowsky war krankheitshalber bei der Tagung nicht zugegen.

Der vorliegende Band ist ein wichtiger Beitrag zu einer ökumenischen Aussprache zwischen den christlichen Kirchen im Geiste gegenseitiger brüderlicher Liebe und Ehrfurcht. *Georg v. Arseniew.*

Deutschland und der Osten. Quellen und Forschungen zur Geschichte ihrer Beziehungen. Herausgegeben von *Hermann Aubin, Albert Brackmann, Max Hein, Johannes Papritz, Erich Randt, Walther Recke* und *Hans Uebersberger.*

Band 2: *Herbert Ludat,* Legenden um Jaxa von Köpenick; deutsche und slawische Fürsten im Kampf um Brandenburg in der Mitte des 12. Jahrhunderts.

Band 4: *Rudolf Grieser,* Hans von Baysen, ein Staatsmann aus der Zeit des Niederganges der Ordensherrschaft in Preußen. Beides bei S. Hirzel in Leipzig, 1936.

Der slavische Fürst Pribislaw, als Christ führte er den Namen Heinrich, setzte um die Mitte des 12. Jahrhunderts Albrecht den Bären zum Erben seines Landes ein. Doch nicht kampflos sollte diesem das Erbe, Brandenburg, zufallen. Ein Jaxa, „Fürst in Polen", verstand es durch Bestechung der Besatzung, Brandenburg in seinen Besitz zu bringen. So berichtet Heinrich von Antwerpen, eine Quelle aus dem ausgehenden 12. oder beginnenden 13. Jahrhundert. Daneben sind aus dieser Zeit Münzen erhalten mit der Aufschrift: Jacza de Copnic oder Jacza Knes. Um die dunkle Gestalt dieses Eroberers von Brandenburg bildete sich ein üppiges Schrifttum mit viel Unsicherheiten, in die nun *Herbert Ludat* Licht zu bringen versucht. Heinrichs von Antwerpen Bemerkung „Fürst in Polen" wies auf polnische Quellen dieser Zeit hin, die tatsächlich einen Jaxa als Schwiegersohn des polnischen Magnaten Peter Wlast, und einen Jaxa, Graf von Miechów, kennen. Wie weit diese drei Jaxas, die beiden polnischen und der der Münzen, untereinander und mit dem Eroberer von Brandenburg identisch sind, darüber bestanden und bestehen in der Literatur die verschiedensten Anschauungen. Besonders von polnischer Seite (zuerst *Zakrzewski,* neuerdings *Gumowski)* nützt man das Nichtvorhandensein eindeutiger Quellen aus, um in die Vorgänge in Brandenburg 1157 und in die Gestalt des Eroberers Jaxa alles mögliche hineinzudeuten. *Gumowski* ist vor allem bemüht, seiner frei schöpferischen Darstellungsgabe eine vollständige Lebensbeschreibung dieses Jaxa, der für ihn mit dem der polnischen Quellen gleichzusetzen ist, schaffen zu lassen. Jaxa wird da zum Nationalhelden, der das tragische Opfer der ränkevollen Politik Albrechts des Bären, wie der schwächlichen Kurzsichtigkeit der Piasten geworden sei, die es verabsäumt hätten, durch Unterstützung Jaxas Polens Macht bis zur Elbe Geltung zu verschaffen. Soweit diese Annahmen überhaupt begründet und selten auch belegt werden, erfahren sie vom Verfasser Punkt für Punkt eine, wie uns scheinen will, schlagende Widerlegung. An Hand der vorhandenen Quellen, auf

Grund einer sehr eingehenden Kenntnis des Schrifttums werden die willkürlichen Annahmen als solche entlarvt und schließlich ihr einseitig-nationalpolitischer Hintergrund aufgehellt. Demgegenüber wird mit Vorsicht die ungleich besser begründete Annahme ausgesprochen, daß der Eroberer Brandenburgs der Jaxa von Köpenick der Münzen sei, ein kleiner Fürst über ein lutizisches Gebiet mit dem Zentrum in Köpenick, möglicherweise unter polnischer Oberhoheit. Sein Kampf um Brandenburg fällt dann aus dem Rahmen der deutsch-polnischen Auseinandersetzungen heraus und wird zu einem unbedeutenden Einzelvorgehen, wie es in Grenzkämpfen wiederholt vorgekommen sein mag. Das bewußte Wertlegen auf quellenmäßige Belege bringt es mit sich, daß die Fußnoten an räumlicher Ausdehnung dem Text die Waage halten; das erschwert dem interessierten Leser die Durcharbeit, der Forscher, der auf dieser wesentlichen Vorarbeit weiterarbeitet, wird für solche Gründlichkeit Dank wissen.

Lagen um den vieldeutigen Jaxa von Köpenick noch die Schleier östlicher Frühgeschichte, so steht die merkwürdige Gestalt des preußischen Staatsmannes Hans von Baysen im hellen Licht des ausgehenden Mittelalters. Hier ist es nicht mehr die Spärlichkeit der Quellen, die mannigfaltige Ausdeutungen zuläßt, sondern die Fragestellung einer bedeutenden Persönlichkeit in einer unruhvollen Zeit. *Rudolf Grieser* versucht auf dem Wege gründlichster Quellenforschung einer Lösung näher zu kommen. Die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts ist die Zeit der Auflehnung oligarchischer Kräfte gegen die monarchische Gewalt. Wie die Macht des Kaisers durch die immer ansehnlicher und selbständiger werdenden Territorien eingeengt wird, wie dem Papst immer wieder der Konzilsgedanke seine Souveränität bedroht, so erhebt sich nun auch im Osten gegen den landfremden Orden die Opposition der Stände, eingesessener Ritter wie mächtig gewordener Städte. Mitbestimmung der Landespolitik verlangen die Adeligen, wirtschaftlicher Ehrgeiz reizt die Städte zum Ungehorsam. Hans von Baysen ist als reichbegüterter Ritter zum Führer der Stände bestimmt, aber er ist gleichzeitig Diener des Hochmeisters und sein geschworener Rat. Nur ein Beherrscher diplomatischer Taktik und ein Mann guten Willens kann in solcher Zwischenstellung bestehen, und der Verfasser weist immer wieder darauf hin, wie Baysens letztes Ziel das Wohl und der Frieden des Landes ist. Deren Verwirklichung sucht er, solange es geht, im Ausgleich zwischen Orden und Ständen; erst als mit dem Hochmeister Ludwig von Erlichshausen die Ordenspolitik auf Unterdrückung der Gegnerschaft und auf Auflösung des Bundes der Ritter und Städte hinzuarbeiten beginnt — unter Anrufung der landesfremden Gewalten von Papst und Kaiser —, da erwacht auch in Baysen das Mißtrauen und aus dem geschworenen Rat des Meisters wird der Führer des Abfalls, der erste Gubernator Preußens unter polnischer Hoheit. Bei minder gründlichem Durchlesen könnte es als Bruch im Gedankengang erscheinen, wenn Baysen, dessen Leben und Tätigkeit mit soviel Liebe und Verständnis in ein recht günstiges Licht gerückt worden sind, nun mit dem harten Wort „Verräter" bezeichnet und dem klugen Taktiker der Blick für das Große abgesprochen wird. Der Bruch liegt nicht im Gedankengang des Forschens, sondern im Leben seines Helden, nur scheint uns der Umschwung in der Bewertung weniger gut vorbereitet, als der in der geschichtlichen Wirklichkeit. Die ganze Arbeit vermittelt einen recht tiefen Einblick in die Geschichte des Ordenslandes in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Darüber hinaus lernen wir die ständischen Einigungen des Ostens, die dann schließlich zu aller Not der Gubernatorzeit geführt haben, im großen Zusammenhang der ständischen Bewegungen des ausgehenden Mittelalters sehen. *Günther Stökl.*

Verantwortlich für den redaktionellen Teil: Professor Dr. Dr. Hans Koch; für Anzeigen: Erich Werner; beide in Königsberg (Pr). I. v. W. g. Pl. 1. Verlag: Ost-Europa-Verlag, G. m. b. H., Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Straße 6/8, Fernsprecher: Sammelnummer 34422. Druck: Otto v. Mauderode, Tilsit. / Printed in Germany.